محمد عبد الوهاب يوسفي

جسد الأنثى

بين الخطاب الديني والخطاب الإعلامي





جسد الأنثى

بين الخطاب الدّيني والخطاب الإعلاميّ

ص. ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٠١/٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo.com

الطبعة الأولى
كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٩

محمّد عبد الوهّاب يوسفي

جَسَدُ الأنثى

بَيْنَ الخِطابِ الدّينيّ والخِطابِ الإعلاميّ

دارُ الطليعة للطباعة والنشر
بيروت



المقدّمة

تتطوّر وسائل محاصرة المرأة والتضييق عليها عبر التاريخ في التراث الإسلامي بصفة خاصّة أو في الموروث الإنساني بصفة عامّة. ونودّ من خلال هذا الكتاب دراسةَ مكانةِ المرأةِ في بعض الخطابات العربيّة المعاصرة سواءً أكانت دينيّة تسعى إلى تكريس صورة للمرأة محدَّدةٍ ومستلهمةٍ من التجربة الدينيّة الإسلاميّة في القرون الهجريّة الأولى رغم ما تتميّز به هذه الأخيرة من ظروف وأحداث خاصّة بها، ورغم العلل والنقائص التي تشوب كتب التاريخ والأخبار والحديث والتفاسير تجعل المرء يرتاب في الأخذِ بما تناقلته لاعتبارات ذاتيّة وموضوعيّة، أم كانت ترفيهيّة تجهد في استغلال الجسد الأنثوي وتسخيره اقتصاديّاً واجتماعيّاً وسياسيّاً، ومن ثمّ، وفي كلتا الحالتيْن، القضاء عليه كجوهر حيّ وجوديّ، وحصره في بُعْدٍ واحدٍ هو بُعدُ استهلاك القيم والقبول بها.

لكن قبل الخوض في هذه الإشكالات نودّ أن نبحث في "الحجاب" بوصفة مسألة أرّقت الفكر الإسلامي، ولم يستطع الإجماع حول شرعيّة ارتدائه، زيًّا إسلاميًّا، من عدمها. بل أرّقت المرأة تحكّمًا في حرّيتها وحدًّا من مشاركتها في شتّى ميادين الحياة

اليوميّة بوصفها إنسانًا لا يختلف عن الرجل إلاّ بيولوجيّاً. لقد أردنا أن ندرس الحجاب من خلال نماذج من كتب التفسير القديمة لنعرف آراء المفسّرين عبر الزمن انطلاقًا من تفسير محمّد بن جرير الطبري وصولاً إلى ابن كثير ونتبيّن إلى أيّ مدى تطوّرت؟ وما هي الظروف التي أدّت إلى هذا التطوّر؟ لأنّ وحسب معلوماتنا المتواضعة لم تتوفّر دراسةٌ في هذه المسألة تنطلق من كتب التفسير متناً. ناهيك عن أنّ الحجاب بات مادّة من موادّ الخطاب الإعلامي الديني في الفضائيّات العربيّة.

إنّنا نسعى في هذه الدراسة إلى تفكيك جانب من بُنَى الفكر العربيّ المعاصر المتجسّد خطابات إعلاميّة بالحفر عن جذوره في الموروث الثقافي ومرجعيّاته ومنطلقاته وآليّات اشتغاله. ونبحث بالقدر ذاته عن أصول الظواهر وحقائقها، ونهدف إلى إثارة السؤال بالبحث عن الأسباب العميقة الكامنة وراء تدنّي صورة المرأة في الثقافة العربيّة.

هل إنّ الخطابات الإعلاميّة المعاصرة ذات الطابع الدينيّ الصارم والمتشدّد تبحث عن المحافظة على الدين والإبقاء على قداسته بحفظ جسد المرأة وقمعه داخل طبقات اللباس؟ هل نظيرتها الترفيهيّة المتساهلة إلى حدّ الميوعة تبحث عن كسر أُطُرِ الاستعباد والاستبعاد، وتنطلق بالمرأة إلى فضاء الانفتاح والحريّة؟ أم إنّ الأمر وهمٌ يُكرّس أصحابُه شكلاً جديدًا من أشكال الاسترقاق والإقصاء والتهميش؟

الباب الأوّل

الحجاب

في كتب تفسير القرآن



- «Même le plus noble idéal, national, social, ou religieux ne peut excuser l'injustice faite à un seul homme».

GHANDI

- «Les violations des droits de l'homme dans l'Islam historique et l'islam contemporain découlent non du message universaliste du Coran mais de ses perversions par des traditions particulières notamment proche orientales».

Roger GARAUDY, «les droits de l'homme et l'Islam fondation, tradition et violation», in *Concilium*, Revue internationale de théologie, nº 228, avril, 1990, p. 72.

مثّل الحجاب مسألة شائكة في تاريخ الفكر الإسلامي ما زالت قائمة إلى حدّ اليوم[1]، سواء بارتدائه أم بعدمه. واختلفت الآراء في مشروعيّته إلى حدّ التضارب، إذ تراوحت بين الإقرار والدحض، بين الإثبات والنفي، وهو «ما يعكس تعدّد المرجعيّات التاريخيّة

(١) صحيفة **الطريق الجديد**، عدد ٤٥، تونس، كانون الثاني/ جانفي ٢٠٠٦، ص ٣.

والثقافيّة للمجتمعات الإسلاميّة»[1]، وتقدّم كلّها حججاً تكاد تكون قاطعة لمن لم يلمّ بحقيقته في القرآن وظرفيّته التاريخيّة الاجتماعيّة، وأسباب نزول الآيات ذات الصلة، وبكلّ ما يرتبط به من لباس (خمار، جلباب، برقع...)، وجذوره الاجتماعيّة.

لقد اهتمّ الدارسون الإسلاميّون على امتداد التاريخ، بـ"الحجاب"، ونحت دراساتهم منحيَين: **منحًى تراثيًا**، يتّسم بالانطباعيّة والسطحيّة ينخرط في تيّار السلفيّة المتعصّبة للأعراف من دون الإلمام بمقتضيات الدين في شموليّتها، وقد مثّل الحجاب بالنسبة إليه مخرجاً من مزالق عديدة، منها الفشل السياسيّ للأحزاب الحاكمة، لا سيما أمام إسرائيل[2]، ومنها أيضاً، تثبيت الهوية الدينيّة[3]، وهو من القيود الأدبيّة الماديّة المشروطة في الاختلاط المسموح به بين المرأة والرجل لطهر المرأة وتعفّفها[4] وصوناً لكرامتها[5]، رغم وجود بعض السلفيّين الذين يقرّون بأنّ

---

(١) خميس الشماري، «معركة الحجاب في فرنسا جدل عقيم جدّاً»، **المجلّة العربية لحقوق الإنسان**، تونس، عدد ١١، ٢٠٠٥، ص ٧٣.

(٢) فريدة النقّاش، «قضيّة السفور والحجاب كمسألة اجتماعيّة»، **المجلّة العربية لحقوق الإنسان**، تونس، عدد ١١، ٢٠٠٥، ص ٥٧ وما يليها.

(٣) خميس الشماري، «معركة الحجاب...»، م. س، ص ٧٣.

(٤) عصمت الدين كركر حرم الهيلة، **المرأة من خلال الآيات القرآنية**، ط ٢، التونسيّة للتوزيع، تونس، د. ت.، ص ٢٢٨؛ عبّاس محمود العقّاد، **المرأة في القرآن**، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، د. ت. ن.، ص ٦١.

(٥) عبّاس محمود العقّاد، م. ن.، ص. ٢٣٢,

الحجاب خاصّ بزوجات النبيّ، وأنّ المقصود بالحجاب «هو ستار الباب وحجابه»[1]، لكنّه يقرّ، في الوقت نفسه، بضرورته[2]. وما يُلاحظ في كلامه، أنّ موقفه لا يرتبط بإقرار الحجاب، وإنّما يتّصل بموقف من مواقف الرجل من المرأة ومن جسدها بما هو جسد للذّة ونشوة ومظهر افتتان وآلة إنجاب فحسب.

فلماذا يخشى الرجل المتديّن على نفسه من الافتتان؟ أليست هذه الخشية من باب الإقرار بضعفه؟ هل يحفظ الحجاب في شتّى تمظهراته، كرامة المرأة/ الإنسان ويكمّل آداب أخلاقها، أم إنّه شارة عبوديّة وإذلال وقهر، وضرب من ضروب الوأد المتطوّر الذي أقرّه الرجل "المسلم"، "العالِم"[*]، بعيداً عن كلّ ضرورة دينيّة أو حاجة إنسانيّة بعد أن قطع القرآن مع عادة وأد البنات الجاهلي؟ ألا يمكن أن تكون هذه الآراء موروثة وتتعارض مع حقيقة آيات القرآن؟ هل حدّدت المرأة المسلمة علاقتها بلباسها وفق اختيار حرّ، أم إنّ هذه العلاقة صاغتها الأعراف والأنشطة الاجتماعيّة والاقتصاديّة تحت الجبر الصارم؟ أليس الحجاب قمعاً ثقافيّاً وحظراً أخلاقيّاً على جسد المرأة المسلمة، على اللذّة الحسيّة؟ وبالتالي، أليس التأكيد على وجوب الحجاب تأكيداً على استعداد مطلق

(١) محمّد عزّة دروزة، **المرأة في القرآن والسنة، مركزها في الدولة والمجتمع وحياتها الزوجية المتنوعة وواجباتها وحقوقها وآدابها**، ط ٢، منشورات المكتبة العصريّة، صيدا ـ بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.، ص ٢٤٣.

(٢) م. ن.

(*) نقصد بذلك المفسّر والمحدّث والفقيه.

«لامتلاك الجسد الأنثوي واعتباره مسرح لذائذ»[1]؟ أليس في ذلك حدٌّ من كينونة المرأة، وحصرها في بُعدٍ واحد هو بُعد الخنوع والإذعان والتبعيّة، أي إنّها شيء مستهلك؟

أمّا المنحى الثاني **فإناسيّ** (أنتروبولوجي) متخصّص يُسائل الموروث الديني باحثاً عن أصوله بشتّى الوسائل، ونظر إلى المرأة باعتبارها إنساناً تتساوى مع الرجل في الحقوق والواجبات. فجزم روّاده بعدم شرعيّة الحجاب دينيّاً بوصفه لباساً، إذ نفى محمد عبده والطاهر الحدّاد أن يكون للحجاب نصّ قرآنيّ[2]، وأقرّ عبده بكونه عادة وافدة[3]. وقبل هؤلاء وغيرهم، ومنذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجريّ، حسم الجاحظ[4] هذه المسألة، حيث صوّر الحالة الاجتماعيّة التي كان عليها المجتمع العربيّ في الجاهليّة وبدايات الإسلام، وقبل أن تنشأ الوصاية على الدين الإسلامي من المفسّرين

---

(١) إبراهيم محمود، «الجسد الفردي والجسد الجماعي، تكوين التاريخ جسديّاً»، مجلّة **كتابات معاصرة**، م. ٧، عدد ٢٦، ١٩٩٦، ص ٣٤.

(٢) محمّد عبده، **الأعمال الكاملة**، ج. ٢، **الكتابات الاجتماعية**، حقّقها وقدّم لها محمّد عمارة، ط. ٢، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٠، ص. ١٠٧؛ الطاهر الحدّاد، **الأعمال الكاملة، امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ثبت ومراجعة وتقديم أحمد خالد، الدار العربيّة للكتاب، ١٩٩٩، ج. ٣، ص ٣٦.

(٣) محمّد عبده، **الأعمال الكاملة**، ج. ٢، **الكتابات الاجتماعية**، حقّقها وقدّم لها محمّد عمارة، ط. ٢، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٠، ص ١٠٧.

(٤) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (١٦١ ـ ٢٥٥هـ.).

والفقهاء، أي "الثقافة العالِمة". إذ تميّزت هذه الفترة باختلاط الرجال والنساء، وعدم وجود حواجز، مهما كانت طبيعتها، حائلة دون التواصل بين الجنسين حسيّاً، فلم يكن هناك تحرّج أخلاقيّ ولا قيد دينيّ[1]، فلم يقع تقسيم الفضاء ولا توزيع الأدوار على تنوّعها. فبأيّ وجه ذُكِر الحجاب في الدين الإسلامي؛ في النصّ القرآني؟ بِمَ أوّله المفسّرون؟ ما هي مرجعيّات آرائهم وضوابطها؟ ما هي تأثيرات الوافد الثقافي في تفسير النصّ القرآني، وفي بلورة رؤية من المرأة معيّنة؟ ما طبيعة علاقة ما هو إنسانيّ بما هو دينيّ؟

(١) الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون، ط. ١، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م،. م. ١، ج. ٢، الرسالة الثانية، كتاب القيان، ص ص ١٤٨ ـ ١٤٩.



الفصل الأوّل

الحجاب في كُتُبِ التفسير

ذكر القرآن الحجاب في أكثر من سورة، وفي آيات عديدة (الأعراف ٧/٤٦، الإسراء ١٧/٤٥، مريم ١٩/١٧، الأحزاب ٣٣/٥٣، ص ٣٨/٣٢، فُصِّلت ٤١/٥، الشورى ٤٢/٥١، المطفّفين ٨٣/١٥). ولم تعن هذه الآيات كلّها معجميّاً الحجاب بالمفهوم المتداول في الوعي الجمعي بما هو لباس ترتديه المرأة للآداب الأخلاقيّة الدينيّة، ولم تنصّ عليه مباشرة وصراحة، بما في ذلك سورة الأحزاب ٣٣/٥٣ التي اتكأ عليها المشرّع الديني وهي: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاَّ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا وَلاَ مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنكُمْ وَاللَّهُ لاَ يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلاَ أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِندَ اللَّهِ عَظِيماً»، أو سورة النور ٢٤/٣١: «وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ

وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».

فكيف حضر الحجاب في مدوّنة التفسير؟ ما وجوه الائتلاف والاختلاف فيما بينها؟ من المرأة التي خاطب اللّٰه في هذه الآية؟ هل راعى المفسّرون السياقات الاجتماعيّة والتاريخيّة للآية وأسباب نزولها معاً؟ وإذا كانت هذه الآية موجّهة إلى فئة من المسلمات معيّنة نصيّاً في زمن محدّد، فبأيّ حقّ يقع تأريثها حكماً دينيّاً إسلاميّاً مطلقاً وتأبيدها؟

١ ـ في غموض المفهوم

حدّد ابن منظور في **لسانه**، الحجاب بـ«الستر، حجب الشيء يحجبه حجباً وحجاباً (...) وقد احتجب وتحجّب إذا اكتنّ وراء حجاب، وامرأة محجوبة: قد سترت بستر (...) والحجاب: اسم ما احتجب به، وكلّ ما حال بين شيئين»[1]. وذكرت **الموسوعة**

(١) ابن منظور جمال الدين، **لسان العرب**، ط. ١، دار صادر، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٧، مادّة حجب.

الفقهيّة المفهوم نفسه بإضافة: «والفرق بين الحجاب والخمار أنّ الحجاب ساتر عامّ لجسم المرأة، أمّا الخمار في الجملة ما تستر المرأة به رأسها»[1]. كذلك «يستحبّ لقاضي الحاجة (في الغائط) في الفضاء أن يستتر عن أعين الناس بحيث لا يرى جسمه، أمّا بالنسبة للعورة فيجب حجبها فإن وجد حاجباً متى أتى الغائط فليستتر فإن لم يجد إلاّ أن يجمع كثيباً من الرمل فليستتر به»[2]. لكن الأمر يختلف بالنسبة إلى المرأة إذ إن «عورتها التي يجب عليها حجبها عن الأجنبي هي في الجملة جميع جسدها عدا الوجه والكفّين»[3]. فمن أين أُخِذت هذه الأحكام؟ فهل مفهوم الحجاب اعتباطيّ أم يعكس رؤية فئة معيّنة لذاتها وللوجود؟

أجمع المفسّرون على أنّ الحجاب في سورة الأحزاب ٣٣/ ٥٣ : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاَّ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا وَلاَ مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنكُمْ وَاللَّهُ لاَ يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاء حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلاَ أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِندَ

---

(١) **الموسوعة الفقهيّة**، ط. ٢، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، الكويت، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.، ج. ١٧، ص ٦.

(٢) م. ن.، ص ٨.

(٣) م. ن.، ص ٦.

اللَّهِ عَظِيمًا» خاصّ بنساء النبيّ، «فإذا سألتم أزواج النبيّ (ص) شيئاً تحتاجون إليه، فاسألوهنّ من وراء الستر. قال مقاتل: أمر اللَّه المسلمين ألاّ يكلّموا نساء النبيّ (ص) إلاّ من وراء حجاب. وروى مجاهد عن عائشة قالت: كنت آكل مع النبيّ (ص) حِيسًا في قعب (القدح الضخم الغليظ) فمرّ بنا عمر(*)، فدعاه فأكل فأصابت إصبعه إصبعي فقال: حسّ (كلمة يقولها الإنسان عند التوجّع ممّا أذاه مثل «أوه»)، لو أُطاع فيكنّ عين. فنزل الحجاب..»(1).

ويتأكّد هذا الإجماع من خلال ما نقله الطبري والزمخشري في مصنّفيهما: «قيل إنّ عمر رضي اللَّه عنه يحبّ ضرب الحجاب عليهنّ محبّة شديدة وكان يذكره كثيراً ويودّ أن ينزل فيه وكان يقول

(*) لم يذكر الطبري عمر، وإنّما أورد: «فأصابت يد رجل منهم عائشة». فإضافة اسم عمر جاءت مع المفسّرين المتأخّرين عن زمن الطبري، ولا يخلو ذلك من دلالة مّا.

(1) الطبري أبو جعفر محمّد بن جرير(ت ٣١٠هـ.)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ط. ١، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٢، ج. ١٠، ص. ٣٢٥؛ ابن العربي أبو بكر بن عبد اللَّه (٤٦٨ ـ ٥٤٣هـ.)، **أحكام القرآن**، تحقيق محمد علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، د. ت. ن.، القسم الثالث، ص ١٥٤٣؛ الطبرسي أبو علي الفضل بن الحسن (ت. ٤٤٨هـ.)، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، حقّقه وعلّق عليه لجنة من العلماء المحقّقين الأخصّائيين، ط. ١، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٥، ج. ٨، ص ١٧٧؛ ابن كثير الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي (٧٠١ ـ ٧٤٧هـ.)، **تفسير القرآن العظيم**، ط. ٤، جمعيّة إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.، م. ٣، ص. ص. ٦٦١ ـ ٦٦٢.

لو أُطاع فيكنّ ما رأتكنّ عيني وقال يا رسول اللّه يدخل عليك البرُّ والفاجر فلو أمرت أمّهات المؤمنين بالحجاب فنزلت، ورُوي أنّه مرّ عليهنّ وهنّ مع النساء في المسجد فقال: لئن احتجبتنّ فإنّ لكنّ على النساء فضلاً كما لزوجكنّ على الرجال الفضل...»[1]، لكن أليس زوجات النبيّ أمّهات المؤمنين؟ وإذن، أليس أمّهات المؤمنين حرمات رسول اللّه ما لا يحلّ انتهاكه، وبالتالي لا جدوى من ارتداء الحجاب؟

تتكرّر التفسيرات وتجترّ بعضها بعضاً، وإنْ اختلفت زمنيّاً، من دون أن يخلوَ هذا التكرار والاجترار من إضافات، والأهمّ من ذلك أنّها لم تحدّد ما مكوّنات الحجاب، وما طبيعته حسبما جاءت به آية الأحزاب ٣٣/ ٥٣: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاَّ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا وَلاَ مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنكُمْ وَاللَّهُ لاَ يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلاَ أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِندَ اللَّهِ عَظِيمًا». فلفظ الحجاب بقي مطلقاً، مفهوماً،

(١) الطبري...، **جامع البيان**...، ج. ١٠، ص ٣٢٦؛ الزمخشري أبو القاسم جار اللّه محمود بن عمر الخوارزمي (٤٦٧ ـ ٥٣٨هـ.)، **الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، د. ت. ن.، ج. ٣، ص. ص. ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

في هذه التفاسير، وغامضًا، وبقي المفسّر، على امتداد قرون، متناقضًا في آرائه ومتذبذبًا بين عسر النصّ الديني ووطأة الثقافة.

٢ ـ في أسباب النزول

لو أمعنا في الآية، نستنتج أنّها تتعلّق بوضعيّة معيّنة خاصّة بزوجات النبيّ دون بقيّة النساء، حتّمت عليهنّ التواصل مع المسلمين تواصلاً مشروطاً لا يتمّ إلاّ بإقامة حاجز لا يكون على مستوى اللباس باعتباره لا يمكن أن يكون حاجزاً بين زوجات النبيّ والرجال، سيما إذا كان لباس المرأة العربيّة آنذاك هو «لباس حسب أعراف العرب في مناخ شبه جزيرة العرب، فكانت تلبس ثوباً طويلاً، وتضع خماراً على رأسها ليقيها الحرّ»[١]، إضافة إلى أنّ الثياب لا يمكن أن يكون ساتراً الجسد، فهو على ما يستر يكشف[٢]، وإنّما يكون جداراً أو ستراً أو باباً، يتجسّد على مستوى الفضاء[٣].

---

(١) محمّد شحرور، **الكتاب والقرآن**، ط. ٧، دار الأهالي، دمشق ـ سورية، ١٩٩٧، ص ٦١٧.

(٢) منصف الوهايبي، **حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر ـ دراسات في النصوص**، ط. ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٢، (الفصل التاسع: حقوق المرأة في الإسلام)، ص ٢٩٥.

(٣) محمّد عزّة دروزة، **المرأة في القرآن والسُنّة**...، م. س، ص ٢٤٣، رجاء بن سلامة، «حجاب المرأة قديماً وحديثاً ـ محاولة تفكيك»، **المجلّة العربيّة لحقوق الإنسان**، عدد ١١، تونس، ٢٠٠٥، ص ٤٢.

يتأكّد هذا الرأي بما تناقلته كتب التفسير من أسباب النزول، وإنْ تنوّعت، إذ إنها تنصّ كلّها على أنّ الحجاب خاصّ بزوجات النبيّ، وقد حثّ عمر على ضرورته بما رآه فيهنّ من ترفّع وأفضليّة عن بقيّة النساء المؤمنات، ولما رآه أيضاً في طبيعة المجتمع الذكوري من برّ وفجور، فكان عليهنّ، في نظره، ومن هذا المنطلق، أن يحافظن على تعفّفهنّ بضرب الحجاب.

لقد انبنت تأويلات المفسّرين لآية الحجاب (الأحزاب ٣٣/ ٥٣) المذكورة أعلاه، على أسباب نزولها، وقد تعدّدت في أكثر من مناسبة. ولئن ذكرنا في ما تقدّم أنّ سبب نزولها يعلّل بلمس يد أحدهم يد عائشة، وإلى قول عمر بن الخطّاب موجّهاً خطابه إلى زوجات النبيّ، حرصاً عليهنّ وتفضيلاً لهنّ عندما كنّ مع بقيّة النساء المؤمنات، فإنّ لها أسباب نزول أخرى حسبما تناقلته المدوّنات الإسلاميّة على تنوّعها من حديثيّة وغيرها، ولا ندري ما علّة أن يكون للآية الواحدة أكثر من سبب نزول؟ هل معنى ذلك أنّ الآية الواحدة شاملة كلّ الأسباب وصالحة لكلّ زمان ومكان أي إنّها مطلقة؟ أم إنّ الأمر يتّصل برغبة في الجمع والتكديس من دون وعي وفهم؟ أم إنّ الأمر ذو صلة بالتبرير وطيدة، وبالتّالي شَرْعَنَةُ أكثر من رغبة تسلّطيّة، على أكثر من مستوى، لفئة اجتماعيّة على حساب أخرى؟

ذكرت كتب السيرة أنّ أنس بن مالك قال: «أنا أعلم الناس بالحجاب، لقد كان أُبيّ بن كعب يسألني عنه. قال أنس: أصبح

رسول اللّه (ص) عروساً بزينب بنت جحش، قال وكان تزوّجها بالمدينة. فدعا الناس للطعام بعد ارتفاع النهار. فجلس رسول اللّه (ص). وجلس معه رجال بعد ما قام القوم حتّى قام رسول اللّه (ص). فمشى فمشيت معه حتّى بلغ حجرة عائشة. ثمّ ظنّ أنّهم قد خرجوا. فرجع ورجعت معه. فإذا هم جلوس مكانهم. فرجع فرجعت الثانية حتّى بلغ حجرة عائشة، فرجع فرجعت، فإذا هم قد قاموا. فضرب بيني وبينه بالستر وأنزل اللّه آية الحجاب»[1]. يُمكن أن نأخذ هذا السبب على أساس أنّه الأكثر قرباً من مجرى معنى الآية، إذ يعبّر عن طبيعة نفسيّة النبيّ الحسّاسة تجاه نسائه وطبيعة علاقته بهنّ من ناحية، وعن رؤية المجتمع العربي الإسلامي إلى المرأة آنذاك.

---

(١) البخاري أبو عبد اللّه محمّد بن إسماعيل بن المغيرة بن بردزبه (١٩٤ ـ ٢٥٦هـ.)، **صحيح البخاري**، ضبط النصّ محمّد حسين نصّار، ط. ٢، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٢، كتاب تفسير القرآن، حديث ٤٧٩١ ـ ٤٧٩٢، كتاب الآذان، حديث ٦٢٣٨؛ النيسابوري أبو الحسن مسلم بن الحجّاج (٢٠٤ ـ ٢٦١هـ.)، **صحيح مسلم**، موسوعة السنّة الكتب السنّة وشروحها، ط. ٢، دار العودة إسطنبول ـ دار سحنون تونس، ١٩٩٢، كتاب النكاح، حديث ٩٣؛ الترمذي أبو عيسى محمّد بن عيسى (٢٠٩ ـ ٢٦٩هـ.) **الجامع الكبير**، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه د. بشّار عوّاد معروف، ط. ١، دار الغرب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٦، م. ٥، أبواب تفسير القرآن، حديث ٣٢١٨، ص ٢٧٠؛ الطبري، **جامع البيان**. . .، ج. ١٠، ص. ٣٢٥؛ ابن العربي، **أحكام القرآن**، القسم الثالث، ص ١٥٧٣؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، م. ٣، ص ٦٥٩.

ونُقِل، أيضاً، عن عائشة «أنّ أزواج النبيّ (ص) كنّ يخرجن بالليل، إذا تبرّزن إلى المناصع وهو صعيد أفيح، فكان عمر يقول للنبيّ (ص) أُحجُب نساءك، فلم يكن رسول اللّه (ص) يفعل. فخرجت سودة بنت زمعة زوج النبيّ (ص) ليلة من الليالي عشاء. وكانت امرأة طويلة، فناداها عمر ألا قد عرفناك يا سودة حرصاً على أن ينزل الحجاب فأنزل اللّه الحجاب»[1]، فإذا عمر يستبق اللّه في شؤون الخلق ويُوافقه في نزول الوحي[2]!!!

على أنّ هذا الحديث، أيضاً، لا يدلّ على وجوب الحجاب على النساء المؤمنات بقدر ما يدلّ على صورة شخصيّة عمر بن الخطّاب في المتخيّل الإسلامي السنّي المختزلة والمُخْرجَةِ من حراكها التاريخي[3]، وبالتالي مكانته في الضمير الديني السنّي. وإنْ صحّ القول عن عمر، فما معنى «أُحجب نساءك»؟ ثمّ بأيّ معنى

---

(1) أحمد بن محمّد بن حنبل (١٦٤ ـ ٢٤١هـ.)، **المسند**، دار صادر، بيروت ـ لبنان، د. ت. ن.، ج١،، ص ٣٦؛ البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الوضوء، حديث ١٤٦، وكتاب الاستئذان، حديث ٦٢٤؛ مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب السلام، حديث ٢١٧٠؛ الطبري، **جامع البيان**، ج. ١٠، ص ٣٢٦.

(٢) الطبري.....، **جامع البيان**.....، م. ١، ص ٥٨٤ وما يليها البقرة ٢/ ١٢٥ وم. ١٢، ص ١٥٥، التحريم ٦٦/ ٥.

(٣) إبراهيم محمود، **الفتنة المقدّسة ـ عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية**، ط. ١، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٩، ص ٣٣.

نفهم حديثاً آخر أورده الطبري وآخرون في نزول آية الحجاب وهو: «عن عائشة قالت خرجت سودة، بعدما ضُرِبَ عليها الحجابُ لتقضي حاجتها. وكانت امرأة جسيمة تفرع النساء جسماً لا تخفى على من يعرفها، فرآها عمر بن الخطّاب، فقال يا سودة، واللَّه ما تخفَيْن علينا، فانظري كيف تخرجين. قالت فانكفأت راجعة ورسول اللَّه (ص) في بيتي، وإنّه ليتعشّى وفي يده عرق، فدخلت وقالت يا رسول اللَّه إنّي خرجت فقال لي عمر كذا وكذا. قال فأوحي إليه ثمّ رفع عنه وإنّ العرق في يده ما مضغه فقال: إنّه قد أُذِن لكنّ أن تخرجن لحاجتكنّ»[1].

هل معنى ذلك أنّ عمر كان رقيباً على المرأة، ورأى من الأصلح للمرأة أن تتحجّب، حفظاً لكرامتها وصوناً للتعاليم الدينيّة؟ أم إنّ موقف عمر مؤدّاه حماية نساء النبيّ من بعض السلوكات الاجتماعيّة آنذاك مثلما سنُبرز في قسم لاحق من التحليل؟ ألا يُمكن أن يكون هذا الحديث ناسخاً للحديث الذي سبقه، إذا افترضنا أنّه صحيح متنًا وسندًا، بمعنى هل يمكن أن يكون هذا الحديث دليل تدرّج في إلغاء الحجاب على نساء النبيّ تيسيراً لقضاء حاجاتهنّ[2]، وبالتالي فالحجاب قد رُفِع كذلك عن زوجات الرّسول؟ فلماذا

---

(١) مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب السلام، باب إباحة الخروج لقضاء حاجة الإنسان، حديث ٢١٧٠؛ الطبري، **جامع البيان**، ج. ١٠، ص ٦٢٦؛ ابن كثير، **تفسير القرآن**، م. ٣، ص ٦٦١.

(٢) قضاء الحاجة هو الذهاب إلى الغائط.

يعمّم الفخر الرّازي (٦٠٦ هـ.)، المتأخّر زمنيّاً عن زمن الطبري بثلاثة قرون، حكم الحجاب ويلبسه لباساً دينيّاً إلزاماً على المرأة المؤمنة عامّة: «أمر بسدل الستر عليهنّ وذلك لا يكون إلاّ بكونهنّ مستورات محجوبات وكان الحجاب وجب عليهنّ، ثمّ أمر الرّجال بتركهنّ كذلك ونهوْا عن هتك أستارهنّ فاستثنين عند الآباء والأبناء (فيه لطيفة) وهي أنّ عند الحجاب أمر اللّه الرجل بالسؤال من وراء حجاب، ويفهم من كون المرأة محجوبة عن الرجل بالطريق الأولى وعند الاستثناء قال تعالى "لا جناح عليهنّ" عند رفع الحجاب عنهنّ فالرجال أولى بذلك»[1]؟

يتّضح أنّ كلّما ابتعدت التفاسير عن فترة النبوّة زمنيّا، إلاّ وتضخّمت الأحاديث، وشُحِنَت بإفرازات الواقع على تنوّعه، من ناحية، واشتدّت وطأة المفسّر وتعصّبه على المرأة بجعلها تابعاً للرّجل، تأتمر بأوامره، وتخضع لميوله مهما أدّى ذلك، من دون اعتبار كونها كائناً بشريّاً له حقّ التمتّع بالحياة.

ذكر ابن سعد في **طبقاته**، أنّ عمر بن الخطّاب كان همّ بمعاقبة أسماء بنت النعمان بن أبي الجون الكندي على زواجها من المهاجر لأنّها كانت ممّن تزوّجهنّ رسول اللّه، لكنّه تراجع في قراره بالعقاب بعد أن علِم أنّها لم تكن زوجة لرسول اللّه ولم يضرب

---

(١) الرازي أبو عبد اللّه محمّد بن عمر بن حسين القرشي الطبرستاني(٥٤٥ - ٦٠٦هـ.)، **التفسير الكبير**، ط. ٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د. ت. ن.، م. ١٣، ج. ٢٥، ص ٢٢٦.

عليها الحجاب[١]. وفي الإطار نفسه، أخبر بأنّ أبا بكر غضب من امرأة من كندة يُقال لها قتيلة، ملكها النبيّ، وبعد وفاته تزوّجها عكرمة بن أبي جهل، فأعلمه عمر بأنّها لم تكن من أزواجه ولم يحجبها رسول اللّه[٢].

إنّ هذين الخبرين يقرّان بأنّ الحجاب ليس لباساً بقدر ما هو حاجز على مستوى الفضاء، وأنّه خاصّ بنساء النبيّ وقد ميّزهنّ اللّه في القرآن، في أشياء أخرى مثل عدم زواجهنّ بعد وفاة النبيّ: الأحزاب ٣٣/ ٥٣: «يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَدْخُلُواْ بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاَّ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُواْ فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُواْ وَلاَ مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنكُمْ وَاللَّهُ لاَ يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ **وَمَا كَانَ**

---

(١) محمّد بن سعد بن منيع (١٦٨ ـ ٢٣٠هـ.)، **الطبقات الكبرى**، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا، ط. ١، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ١٤١٠هـ. ١٩٩٠م.، ج. ٨، ص ١١٦: «عن ابن عبّاس قال: خلف على أسماء بنت النعمان، المهاجرُ بن أبي أميّة بن المغيرة فأراد عمر أن يعاقبهما فقالت: واللّه ما ضُرِب عليّ ولا سُمّيت أمّ المؤمنين. فكفّ».

(٢) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج. ٨، ص ١١٧: «عن داود بن أبي هند أنّ النبيّ (ص) توفيّ وقد ملك امرأة من كندة يقال لها قتيلة فارتدّت مع قومها فتزوّجها بعد ذلك عكرمة بن أبي جهل فوجد أبو بكر من ذلك وجداً شديداً، فقال له عمر: يا خليفة رسول اللّه إنّها واللّه ما هي من أزواجه وما خيّرها وما حجبها ولقد برّأها اللّه منه بالارتداد الذي ارتدّت مع قومها».

لَكُمْ أَن تؤذُواْ رَسُولَ اللَّهِ وَلاَ أَن تَنكِحُواْ أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَداً إِنَّ ذلِكُمْ كَانَ عِندَ اللَّهِ عَظِيماً». ولم يَرِدْ تبجيل نساء النبيّ وتفضيلهنّ في آية واحدة من سورة الأحزاب، بل في أكثر من آية: الأحزاب ٣٣/٢٨ ـ ٢٩ ـ ٣٠ ـ ٣١ ـ ٣٢ ـ ٣٣: «يأَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً ** وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْراً عَظِيماً ** يانِسَآءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيراً ** وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحاً نُؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً كَرِيماً ** يانِسَآءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَآءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوفاً ** وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلاَةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً».

يبرز، بجلاء، انطلاقًا من خلال هذه الآيات، أنّ موقف أبي بكر من قتيلة الكنديّة، وموقف عمر من أسماء بنت النعمان، كانا من باب الإبقاء على هيبة الرّسول بوصفه يتميّز عن بقيّة المؤمنين آنذاك وأعلى منهم درجات، وعلى هيبة زوجاته اللاتي يتميّزن عن بقيّة النساء المؤمنات أيضاً، فقد دأبت النصوص الدينيّة على تمييز

زوجات بعض الأنبياء على بقيّة النساء مثل النبيّ داود وسليمان[1]. ويرتبط التمايز والتفاضل بأعمالهنّ في بُعديْها؛ إذ إن تأت الواحدة منهنّ بفاحشة، لا تعاقب عقاب امرأة عاديّة، وإنّما «يُضَاعَفُ لَهَا العَذَابُ» كذلك عندما «تَعْمَلُ صَالِحًا» تُؤْتى أجرها مرّتين. ثمّ تبرز مكانتهنّ في الآية بأنّهنّ لسن كبقيّة النساء، ثمّ يخصّص اللّه خطابه بتعليمهنّ كيفيّة التصرّف في المجتمع بناء على ما خصّهنّ به، وهو البقاء في بيوتهنّ، وهو ما يحفظ لهنّ تميّزهنّ وكبرياءهنّ.

ويبدو، كذلك، أنّ هذه الآيات، إضافة إلى آية الحجاب، لها دلالات أخرى، وإن عبّرت عن تفضيل نساء النبيّ ورفعتهنّ درجة عن بقيّة النساء اجتماعيّاً ودينيّاً ونفسيّاً. . . ، فإنّها قد تعبّر، كذلك، عن تقسيم فضاء المخلوقات الإنسانيّة إلى فضاءين: فضاء الأنبياء وما له صلة بهم وبحياتهم الخاصّة؛ وفضاء البشر، أي إنّ الأنبياء وما ارتبط بهم عالم المقدّس والنقاء، والناس وما لهم عالم الدنيوي، فلا ينبغي أن يتجاوز كلا الطرفين الحدود المرسومة له. فهل حوّلت المؤسّسةُ الفقهيّةُ، انطلاقًا من ذهنيّة التقليد والاتّباع الحرفي لأنموذج النبيّ[2]، جسدَ المرأة إلى جسد حرام؛ إلى فضاء مقدّس لا يُعْبر إليه إلاّ بوسائط وشرائط معيّنة؟ كذلك لا بدّ من

---

(١) منصور فهمي، **أحوال المرأة في الإسلام**، ترجمة رفيدة مقدادي، مراجعة هاشم صالح، ط. ١، منشورات الجمل، كولونيا ـ ألمانيا، ١٩٩٧، ص ٤٩.

(٢) م. ن.، ص ص ٦ ـ ٧.

التنبيه إلى أمر مهمّ يمسّ طبيعة الآية، إن كانت تعليميّة أو تشريعيّة، فهذه الآيات تمثّل كلّها أسساً تعليميّة، ولم يُعِزْ المفسّرون اهتماماً ذا بال إلى هذا البُعد، ولم يفصّلوا القول في هذا الإطار البنيوي[1].

يتبيّن من خلال ما تقدّم من حجج ذات مرجعيّات قرآنيّة وحديثيّة وتاريخيّة على نسبيّة صحّتها، أنّ الحجاب خاصّ بنساء النبيّ دون بقيّة المؤمنات. فـ«لم يشر القرآن ولا مرّة واحدة إلى فرض حجاب على نساء المسلمين»[2]، وليس من الدين ولا العقل أن تنطق الآية بما لا تحتمله من معان، فمن القواعد الفقهيّة «لا يُنْسَبُ إلى ساكت قول»[3]، وأنّ الحجاب المشار إليه في الآية ليس الحجاب المتعارف عليه، وإنّما الحجاب الفضائيّ، وأنّ مواقف عمر فُهِمت على غير مقصدها. فبأيّ معنى يمكن أن نفهم اضطراب المفسّرين والفقهاء وعدم الحسم في مسألة الحجاب ما دام النصّ القرآني واضحاً لا لبس فيه، وصريحًا؟

---

(١) لمزيد التعمّق انظر: محمّد شحرور، **الكتاب والقرآن**، م. س.

(٢) حسين العودات، «المرأة في الديانات..»، مجلّة **المعرفة**...، ص ٦٠.

(٣) نقلاً عن نظيرة زين الدين، **السفور**...، ص ١٥٨.



الفصل الثاني

في البحث عن المرأة الأنموذج

يعود الاضطراب في فهم النصّ الديني المقدّس إلى عوامل عدّة تضافرت فيما بينها، منها الثقافي واللغوي والاجتماعي والسياسي.... فعلى المستوى اللغوي، لم يستطع المفسّرون استيعاب لغة القرآن ومقاصدها، لعسرها، ليس على المستوى الدلالي المتمثّل في «فوضى في الفهم، وضيق الأفق في التفسير والتأويل الناجم، بدوره، عن عدم التمييز بين المنطوق به والمفهوم في دلالة النصوص. وبين العامّ والخاصّ في بنيتها»[1] فحسب، بل على مستوى علاقتها ببيئتها وزمنها، ذلك أنّ المفسّر «يتعامل مع اللغة بوصفها فضاء مستقلاً عن سياقات التداول والاستعمال والعرف»[2].

(١) نصر حامد أبو زيد، **حقوق الإنسان في الفكر العربي، دراسات في النصوص**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. ١، محمّد عابد الجابري وآخرون، تحرير سلمى الخضراء الجيوشي، بيروت - لبنان، ٢٠٠٢، الفصل السابع: حقوق المرأة في الإسلام، ص ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٢) م. ن.، ص ٢٤٧.

إنّ الأفق الضيّق الذّي انتهجه المفسّرون وغيرهم، بَتَرَ حقيقة النصّ القرآني، وضيّقها، وثبّتها على منوال واحد مطلق في معناه، يختصر حقيقة المرأة في جانب معيّن لا يمكن لها أن تتجاوزه، كما يمنح لهم فرصة فرض آرائهم الخاصّة بهم أو بمجموعة مّا، هدفها خدمة فئة على حساب أخرى.

إنّ جذور وضعيّة المرأة، من هذا الجانب، قديمة جدّاً، وُلِدت بولادة نظرة إليها جديدة، بعد انتهاء عصر الأمومة وحلول العصر الأبوي الذي استند إلى منطلقات ذكوريّة «حكمت تعاليم السدنة في الديانات الرافديّة والفارسيّة والهنديّة وحكمت تعاليم الأحبار في الديانة اليهوديّة وتعاليم الكهنة والرسل في المسيحيّة، ولم تكن الرسالة المحمّديّة، من هذه الزاوية بالذات، أحسن حظّاً من سابقاتها، ولم يكن الفقهاء والمفسّرون، في مسألة المرأة ولباسها وحجابها، أكثر اعتدالاً من سابقيهم من سدنة وأحبار وكهنة ورسل»[1]. وجذور هذه الأحكام والمواقف «تعود إلى مبدأ الخطيئة»[2]، حيث أُتُّهِمت المرأة بأنّها مصدر غواية آدم وطردهما من الجنّة بعد أن أغرّهما إبليس. وكُرِّست، من ثمّ، دونيّةُ المرأة بالنسبة إلى الرجل، «واعتبر الجنس الثاني، دوماً مرادفاً للنقص والشرّ وحليفاً للشيطان»[3].

(١) محمّد شحرور، **الكتاب والقرآن**، م. س، ص ٣٤٨.

(٢) م. ن.، ص ٣٣٧.

(٣) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ط. ١، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠١، ص ١٠٧.

أمّا على المستوى الثقافي، فتبدو المسألة عميقة، إذ لم يستطع المفسّرون الفصل بين ما هو من الدين وإلهيّ نزل به القرآن، وما هو إنسانيّ من قِبَلِ العرف والتقليد، بل غلّبوا الإنسانيّ على الإلهيّ باعتبار أنّ هذا الإلهيّ ضرب من ضروب العدول عن مألوف الموروث المتمثّل دوره في تأبيد عبوديّة المرأة وتبعيّتها للرجل. ولعلّ حَصْر الحجاب في نساء النبيّ مثّل خَرْقًا للعادة المألوفة.

لقد أعاد القرآن للمرأة حقوقها، ووضع حدّاً للممارسات الذكوريّة السائدة. وليس من اليسير أن يقبل الرجل الشرقيّ، على وعيه المحدود آنذاك، وإنْ كان مفسّراً أو فقيهاً، هذا الوضع الجديد[*] وإن كان مصدره إلهيّاً، وأن يسلك هذه القطيعة الإبستمولوجيّة الشاملة أغلب الميادين من أخلاقيّة واجتماعيّة .... ولم يكن بوسعه إلاّ إيجاد مخرج لا يجاري النصّ الدينيّ ولا يلغيه. فكان الحلّ، بالنسبة إليهم، اللجوء إلى الثقافة الموروثة لقربها من النصّ القرآني وتداخلها معه، فأوّلوا بها الرسالة المحمّديّة تأويلاً يمحو خصائصها المتميّزة[1].

إنّ الحجاب بالمفهوم المتداول «ليس له علاقة بإسلام ولا بإيمان، بل هو من سنن العادات القوميّة المحليّة»[2]، وعادة قبل

(*) مثّل القرآن رافدًا جديدًا يضمن للمرأة حقوقها كاملة.

(1) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ١٠٨.

(2) محمّد شحرور، **الكتاب والقرآن**، نحو أصول جديدة للفقه...، ص ٣٨٢.

إسلاميّة في الشرق الأوسط[1]، فـ«علينا أن لا نخلط بين فرائض اللباس في الإسلام وبين الزيّ القومي»[2]. فالقرآن في جوهره وبوصفه رسالة، بعيد كلّ البعد عن نوايا استعباد المرأة واستبعادها. وما الإسلام المطبّق، في هذا الإطار، إلاّ نتاج تراكمات وافدة وجدت لها تربة خصبة تنمو فيها وتتضخّم على حساب القرآن، النصّ الأصل للدين الإسلامي[3].

على أنّ إسقاطات المفسّرين وخلطهم المنظومات من دينيّة وعرفيّة... وانتقاءاتهم الإيديولوجيّة، لا تعود إلى اللغوي والثقافي والنفسي فقط، بل إلى أسباب أخرى من أهمّها الجانب التاريخي الاجتماعي. فلئن عرضنا أسباب نزول الآية وسياقها الاجتماعي التاريخي زمن نزولها، فإنّ التحوّلات الجذريّة التي عاشتها منطقة شبه الجزيرة العربيّة فيما بعد الإسلام، وفي زمني الدولتين الأمويّة والعبّاسيّة، له وقعه العميق في إقرار الحجاب لباساً دينيّاً. لقد كان للفتوحات الإسلاميّة ونتائجها وقع حادّ في تحوير بنية النسيج المجتمعي وهيكلتها على نحو جديد أثّر بدرجة كبيرة وبطريقة

(١) Roger GARAUDY, «Les droits de l'homme et l'islam fondation, tradition violation», in *Concilium, Revue internationale de théologie*, n° 228, Avril, 1990, p. 72: «Le port même du voile est une tradition préislamique sept siècle avant l'hégire qui portent aujourd'hui encore les femmes de la même région».

(٢) محمّد شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص ٦١٧.

(٣) انظر مقال منصف الوهايبي، «الجسد صورته وحقوقه في الإسلام»، في **حقوق الإنسان في الفكر العربي - دراسات في النصوص**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت - لبنان، ٢٠٠٢، الفصل التاسع، ص ٢٨٧.

مباشرة في وجود المرأة[1] وحريّتها. ويظهر ذلك من خلال تعدّد الجواري والإماء في الحضر[2] واستباحتهنّ للجميع[3]، وهو ما اضطرّ الرجال إلى حجب الحرّة والتشدد في تحجيبها[4].

---

(1) باسمة كيّال، **تطوّر المرأة عبر التاريخ**، مؤسّسة عزّ الدين للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.، ص ٨٣.

(2) عبد المجيد الشرفي، «الحجاب: مقاربات متعدّدة»، **المجلّة العربية لحقوق الإنسان**، عدد ١١، تونس ٢٠٠٥، ص ص ١٤ ـ ١٥.

(3) حسين العودات، **المرأة العربية في الدين والمجتمع**، م. س، ص ١٠٧.

(4) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ط. ١٠، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، د. ت. ن.، ج. ١، ص ٩٨.



الفصل الثالث

التقسيم الطبقي وتنميط اللّباس

إنّ الحجاب، في هذا الظرف التاريخي الاجتماعي، لم يكن آليّة ترفّع أخلاقيّة وعفّة مثلما اعتبر عبد الرحمان حللّي[1] وحسب، بل وعلامة تقسيم عالم المرأة عالمين: عالم الحرائر وعالم الإماء، وهو إنما "يحافظ على مؤسّسة الزواج الأبويّة بكلّ أنظمتها"[2].

ويبرز هذا التقسيم في ما ذكره المفسّرون في تأويل سورة الأحزاب ٣٣/٥٩: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلاَبِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلاَ يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا». فقد تأوّلها الطبري والطبرسي والرازي بأنّ اللّه "يقول لنبيّه محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم يا أيّها النبيّ قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين لا تتشبّهن بالإماء في لباسهنّ إذا خرجن من

---

(١) عبد الرحمان حللّي، «الحجاب: الحيثيّات الحضاريّة والدلالات النصيّة»، **المجلّة العربيّة لحقوق الإنسان**، عدد ١١، تونس، ٢٠٠٥، ص ٢٢.

(٢) رجاء بن سلامة، «حجاب المرأة قديماً وحديثاً»، **المجلّة العربيّة لحقوق الإنسان**، عدد ١١، تونس، ٢٠٠٥، ص ٤٣.

بيوتهنّ لحاجتهنّ، فكشفت شعورهنّ ووجوههنّ، ولكن ليدنين عليهنّ من جلابيبهنّ لئلاّ يعرض لهنّ فاسق إذا علم أنهنّ حرائر بأذى من قول»[1].

لكن هل أقرّت الآية التفريق بين الحرّة والأمة؟ ألم يحرص القرآن على المساواة والعدالة الاجتماعيّتين، وعمل على أن يتجاوز الإنسان، في علاقاته مع الآخر، مهما كان هذا الآخر، شتّى ضروب الاستبداد؟ ألم يقرّ القرآن بالمساواة بين الجنسين في أكثر من آية[2]؟ ألم يقل الرّسول محمّد: «لا فضل لأعرابيّ على أعجميّ إلاّ بالتقوى»[3]؟ أم إنّ المساواة موجّهة للرجال والنساء الحرائر دون الإماء؟ ألسنا إزاء تقسيم طبقيّ أقرّته أوضاع اجتماعيّة واقتصاديّة أدّت إلى انتقال جسد المرأة من موقع القداسة الأسطوريّة إلى حالة سلعة تخضع لقوانين العرض والطلب، بوجود مستهلك من نوع خاصّ[4]؟ فلِمَ أرجع المفسّرون إدناء الجلباب إلى ارتباطه بفسق النساء؟ وما الجلباب؟ هناك التباس على مستويات عديدة. ونرصد الوجه الأوّل من هذا الالتباس في الجهاز المفهومي أي

---

(١) الطبري، **جامع البيان**...، ج. ١٠، ص. ٣٣١؛ الطبرسي، **مجمع البيان**...، ج. ٨، ص ١٨١؛ الرازي، **التفسير الكبير**، م. ١٣، ج. ٢٥، ص ٢٣٠.

(٢) النساء ٤/ ١٢٤؛ غافر ٤٠/ ٤٠؛...

(٣) ابن حنبل، **المسند**، ج. ٥، ص ٤١١.

(٤) جمال الدين الخضور، «المرأة ـ الجسد من الميتولوجيا إلى الإيديولوجيا»، **مجلّة كتابات معاصرة**، عدد ٢٩، ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧، ص ٦٦.

تعريف الجلباب، من ناحية، وتحديد كيفيّة ارتدائه، من ناحية أخرى.

١ - في التباس المفاهيم: الجلباب أنموذجًا

لم يتمّ تحديد الجلباب تحديداً دقيقاً، وعرّفه الطبرسي بأنه «الملاءة التي تشتمل بها المرأة، عن الحسن، وقيل الجلباب مقنعة المرأة أي يغطّين جباههنّ ورؤوسهنّ إذا خرجن لحاجة (...) وقيل الجلابيب الثياب والقميص والخمار وما تستتر به المرأة»[١]. وعرّفه ابن العربي بقوله: «قيل معناه تغطّي به رأسها فوق خمارها، وقيل تغطّي به وجهها حتّى لا يظهر منها إلاّ عينها اليمنى»[٢].

تسقط هذه التعريفات في التعميم والالتباس. فالجلباب، حسب المفسّرين، يشمل كلّ أنواع اللباس من "مقنعة"، و"غطاء رأس"، و"ثياب"، و"قميص"، و"خمار"، و"ما تستتر به المرأة" و"غطاء فوق الخمار" يحجب كلّ الوجه ولا يبقي إلاّ العين. كما تختلط مفاهيم السور القرآنيّة ببعضها البعض، من ذلك قول الطبرسي في تفسير سورة الأحزاب ٥٩/٣٣: «أي قل لهؤلاء فليسترن موضع الجيب بالجلباب وهو الملاءة التي تشتمل بها المرأة»[٣]. فالآية لم تذكر الجيوب، والجيوب ذُكِرت في سورة

---

(١) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج. ٨، ص ١٨١.
(٢) ابن العربي، **أحكام القرآن**، قسم ٣، ص ١٥٨٦.
(٣) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج. ٨، ص ١٨١.

النور ٢٤ /٣١ : «وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاء وَلاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»، وهو ما سنأتي على تحليله تباعاً. فبأيّ تعلّة يلغي الطبرسي الفروق القائمة بين السورتين؟ هل التفسير إيضاح أم إسقاط معنى آية على أخرى، وخلط بين سياقات القول؟

قد يكون هذا التأويل مقبولاً نسبيّاً إذا أخذنا مفهومَيْ الجلباب والجيب عن صاحب **المخصّص**، إذ يحدّد الجلباب ووظيفته بقوله: «الجلباب ثوب أوسع من الخمار دون الرداء تغطّي به المرأة ظهرها وصدرها»[1]، ويُحدِّد الجيب بأنّه «الصدر وجببت القميص جعلت له جيباً»[2]. فالجلباب إذن ثوب تسدله المرأة على ظهرها وصدرها دون رأسها.

---

(١) ابن سيدة أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت. ٤٥٨هـ.)، **المخصّص**، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ج. ٤، ص ٣٩.

(٢) م. ن.، ج. ٤، ص ٨٤.

لكن يناقض الطبرسي نفسه عندما يورد خبراً آخر مؤدّاه أنّ الجلابيب «الثياب والقميص وما تستتر به المرأة عن الجبائي وأبي مسلم»[1]. فالجلباب، بهذا المعنى، مطلق وشامل كلّ أنواع الثياب.

ومن خلال تعدّد المفاهيم واختلافها عبر الزمن وتبدّل العمران البشري من ناحية، ومن خلال غياب مفهوم للحجاب دقيق في الآية، وعدم تحديده من ناحية أخرى، يمكن أن نستنتج أنّه لو أراد اللّه من خلال ذكره إلزام المرأة بجلباب معيّن يحجبها عن عيون الرجال، لكان خطابه واضحاً وصريحاً. وهو ما يجرّنا إلى القول بأنّ القرآن قد خاطب المسلمين من منطلق واقع عصرهم من دون أن تكون طبيعة هذا الخطاب إلزاميّة من باب تشريع الأحكام المطلقة. ولعلّ صيغة الأمر «قُلْ» لا تدلّ في معناها على الأمر بما هو إلزام، وإنّما على الأمر بما هو استحسان. فاللّه خاطب الرسول وكلّفه بأن يعلّم نساء المؤمنين وبناته ونساءه بالتجلبب، فالآية آية تعليم وليست آية تشريع[2]. ونشير إلى أنّ خطاب هذه الآية عامّ عكس ما نصّت عليه سورة الأحزاب ٣٣/ ٥٣: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاَّ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا وَلاَ مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنكُمْ وَاللَّهُ لاَ يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ

---

(١) الطبرسي، **مصدر سابق**، ج. ٨، ص ١٨١.

(٢) محمّد شحرور، **الكتاب والقرآن**، ط. ٧، دار الأهالي، دمشق ـ سورية، ١٩٩٧.

وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلاَ أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِندَ اللَّهِ عَظِيمًا»، الذي خصّ الله به نساء النبيّ محمّد.

٢ ـ الجلباب: السياق الحضاري

شدّد المفسّرون على المرأة وحبسوها في إطار ضيّق بأن حدّدوا كيفيّة التجلبب «وهو أن يغطّين وجوههنّ ورؤوسهنّ فلا يبدين منهنّ إلاّ عيناً واحدة (...) قال ابن عون: بردائه فتقنّع به فغطّى أنفه وعينه اليسرى وأخرج عينه اليمنى وأدنى رداءه من فوق حتّى جعله قريباً من حاجبه على الحاجب»[(١)]. لم يفصّل القرآن كيفيّة التجلبب، بل أوردها مجملةً، كما يبرز ذلك في مضمون الآية، لكن فصّلها المفسّرون بكلّ دقّة، فمن أين لهم ذلك؟

أخذ المفسّرون عادة التجلبب (تغطية الجسد وترك العين اليمنى فقط مكشوفة) من الوافد الثقافي الفارسي[(٢)]، وهذه العادة الفارسيّة لها مضامينها التي تتناقض حتماً مع الدين الإسلامي وطبيعة رسالته ومغزاها. فالفارسيّة تكرّس استعباد المرأة والتقليل من قيمتها في شتّى ضروب الاحتفاء بالمقدّس، في حين أنّ رسالة الإسلام

(١) الطبري، **جامع البيان**، ج. ١٠، ص ص ٣٣١ ـ ٣٣٢؛ ابن العربي، **أحكام القرآن**، قسم ٣، ص ١٥٨٦.

(٢) Roger GARAUDY, *opt. cit.*, p. 72.

(القرآن) رسالة إنسانيّة نبيلة لا تعلي من شأن الرجل على حساب المرأة، بل تساوي بينهما.

لقد أوّل المفسّرون هذه الآية القرآنيّة بما ليس من القرآن، أي بالموروث الثقافي من دون مراعاة الفروق الجوهريّة بين ما هو إلهيّ وما هو إنسانيّ؛ بين ما أعاد المفسر إنتاجه ثقافيّاً، وما أوحى به اللّه إلى رسوله، وليس من المعقول وضع المنظومتين في نفس الإطار أو المساواة بينهما[1]. ذلك أنّ ما ينتجه المفسّر على تنوّعه محكوم بميوله الإيديولوجيّة التي من غاياتها تكريس سلطة الرجل واستبداده على المرأة. وعملوا، أيضاً، انطلاقاً من هذه الآية، على تأسيس أحكام تقنّن لباس المرأة التي يريدونها هم، المرأة التي ينبغي عليها أن تلتزم بالتقنّع ولا تظهر في النسيج الاجتماعي وليس "امرأة القرآن". إنّ الوعي بلباس المرأة وعي ثقافيّ منبثق عن الأعراف والعادات القديمة الموغلة في تاريخ حضارات الشرق، وليس وعياً دينيّاً. ومن ثمّ فهو قابل للترك والتبدّل بما يتلاءم مع تطوّر المجتمعات، وغير قابل للتأريث المطلق والتأبيد.

وما يدلّ على أنّ الجلباب لباس خاصّ بفترة زمنيّة مّا وبسياق تاريخيّ معيّن ما نقله ابن العربي في أحكامه في سبب نزول الآية: «روي أنّ عمر بن الخطّاب رضي اللّه عنه بينما هو يمشي بسوق المدينة مرّ بامرأة مخترمة بين أعلاج قائمة بسوْق بعض السلع، فجلدها فانطلقت حتّى رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم فقالت: يا

(1) Roger GARAUDY, *opt. cit.*, p. 65.

رسول اللّه جلدني عمر بن الخطّاب على غير شيء رآه منّي فأرسل إليه رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم فقال: ما حملك على جلد ابنة عمّك؟ فأخبره خبرها، فقال: وابنة عمّي هي يا رسول اللّه أنكرتها إذ لم أرَ عليها جلباباً وليدة[*]. وقال الناس: الآن ينزل على رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم فيها. قال عمر: وما نجد لنسائنا جلابيب. فأنزل اللّه تعالى "يَا أَيُّهَا النَّبِيّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ. . . "»[1].

تمثّلت وظيفة الجلباب، حسب هذا الخبر، في التمييز بين الوليدة/ الجارية الأمة، والحرائر في صدر الإسلام، لكن لماذا هذا الفصل في عالم المرأة بين الحرائر والإماء: أليست المرأة الأمة كائناً بشراً/ إنساناً لها نفس الحقوق التي للحرّة؟ هل يمكن أن يكون الخطاب القرآنيّ عنصريّاً انتقائيّاً، أم إنّ القرآن براء من هذه الأحكام، والأمر عائد، في حقيقته، إلى أهواء الناس آنذاك في حياتهم وواقعهم وتوازناته؟

يُرْجَعُ سبب الفصل بين الإماء والحرائر إلى واقع صدر الإسلام. فلقد أنبنى النسيج الاجتماعي على تفاضلين: جنسيّ وطبقيّ اجتماعيّ، مشوبين بأستغلال فاحش على جميع الأصعدة. وقد استهدف الإماء لضعفهنّ: «قال قتادة: كانت الأمة إذا مرّت تناولها المنافقون بالإذاية، فنهى اللّه الحرائر أن يتشبّهن بالإماء لئلاّ

(*) «تطلق الوليدة على الجارية والأمة وإن كانت كبيرة». ابن منظور، **لسان العرب**، مادة ولد.

(1) ابن العربي، **أحكام القرآن**، قسم ٣، ص ١٥٨٦.

يلحقهنّ مثل تلك الإذاية. وقد روي أنّ عمر بن الخطّاب كان يضرب الإماء على التستّر وكثرة التحجّب ويقول: أتتشبّهن بالحرائر»[1]. لكن ما نوع الإذاية التي يقصدها المفسّرون؟

ربط الفخر الرّازي في تفسيره الإذاية بالآداب الجنسيّة، بالزنا: «قيل يُعرَفن أنّهنّ حرائر فلا يُتْبَعن ويمكن أن يُقال المراد يُعرَفن أنّهنّ لا يزنين لأنّ من تستر وجهها مع أنّه ليس بعورة ولا يطمع فيها أنّها تكشف عورتها فيعرفن أنّهنّ مستورات لا يُمكن طلب الزنا منهنّ»[2]. فلماذا قرن المفسّرون الجلباب وغيره من اللباس بجسد المرأة وما يثيره من غرائز؟ لِمَ تعلّل التفسيرات وجوب الجلباب وغيره بالجانب الجنسيّ وبجسد المرأة باعتبارها «كلّها عورة، بدنها وصوتها فلا يجوز كشف ذلك إلاّ لضرورة أو لحاجة»[3].

يعود هذا التعليل إلى كون هؤلاء المفسّرين اختصروا المرأة في بُعدٍ واحدٍ هو بُعد الجسد الملتهب لذّة وإغراءً، الجسد "الشيء" القابل لكلّ ضروب التطويع والإخضاع، ولم ينظروا إليها بوصفها إنساناً، وما جسدها إلاّ جزء بسيط من كائن متعدّد الأبعاد، أليس في رأيهم ضرب من الإسقاط والخلط ينمّ عن موقف من المرأة بعيد عن الآية وحقيقة سياقها التاريخي الاجتماعي؟ لِمَ عاد المفسّرون إلى الماضي: ألا يمكن أن نفسّر هذه العودة بالبحث عن

(١) ابن العربي، **أحكام القرآن**، قسم ٣، ص ١٥٨٧.
(٢) الفخر الرّازي، **التفسير الكبير**، م. ١٣، ج. ٢٥، ص ٢٣٠.
(٣) ابن العربي، **أحكام القرآن**، قسم ٣، ص ١٥٧٩.

آليّة شرعنة للحجاب قويّة ومقنعة سيما إذا ارتبط الأمر بشخص عمر بن الخطّاب، الخليفة الراشد الثاني المعروف بأنّه «الفاروق فرّق اللّه به بين الحقّ والباطل»[1]، وفي ذكره «ذكر للعدل وفي ذكر العدل ذكر للإله»[2]؟ ألا يمكن أن يكون حضور عمر حضوراً ذرائعيّاً تبريراً لممارسات الظلم والاستبداد بذات المرأة وحقوقها حرّة كانت أم أمة؟ ألا يدلّ استحضار شخص عمر بن الخطّاب على استغلال صورته التي ارتسمت في المتخيّل الجمعي الإسلامي مطيّة إقناع متميّزة؟

وإذا سلّمنا بصحّة الخبر تاريخيّاً، أي إنّ عمر كان يجلد الحرّة على نزع الجلباب والأمة على ارتدائه، فإنّ من المعقول أن نقرأ ذلك بطريقة أقرب إلى المنطق. ذلك أنّ الحرص على تجلبب الحرائر عائد إلى أمور اقتصاديّة، إذ كان اقتصاد العرب آنذاك قائماً على التجارة، والإماء والجواري جزءٌ من هذه التجارة، وبالتالي يدخل الإبقاء عليهنّ سافرات غير متجلببات في إطار نظام العرض والطلب، وأنّ الإذاية ليست جنسيّة بقدر ما تتعلّق بالمركز الاجتماعي. فلا يجوز أن يعرض لحرّة ما يعرض لأمة في السوق.

لكن يرفض هذا الخبر من زاوية نظر تاريخيّة إذا ما عدنا إلى

(١) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج. ٣، ص ٢٠٥.

(٢) ابن الأثير محمّد بن علي (٥٥٠ ـ ٦٣٠هـ.)، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع، د. ت. ن.، ج. ٤، ص ٩٥٩.

تاريخ الدولتين الأمويّة والعبّاسيّة وما انتشر من ممارسات اجتماعيّة[1] فرضت إنشاء منظومة قيم تجاري ظروف التطوّر الموضوعي، وتتناسب مع مصالح الطبقة المهيمنة وأهوائها التي كان المفسّرون يخلقون لها الفتاوي غطاءً دينيّاً حصيناً، تحوّل مع الزمن إلى دين بعينه وقد استُخدمت في ذلك أخبار ضعيفة ألغت النصّ القرآني[2].

لقد فُسِّرت هذه الآيات بأحداث متأخّرة عن سياقاتها التاريخيّة الاجتماعيّة ومن ثمّ حمّلوها والمرأة ما لا طاقة لهما به. هل إنّ جسد الأمة لا يثير غريزة الرجل كما الحرّة؟ هل غاب عن المفسّرين بأنّ من الإماء من كنّ مسلمات؟ ألم يتفطّنوا إلى أنّ الإماء كنّ من أسّ البناء الأسري المجتمعي آنذاك ولا يمكن إفرادهنّ بأيّ حال من الأحوال؟ ألم يقل الرّسول: «لا تمنعوا إماء اللّه مساجد اللّه»[3]؟ كيف يصرّ المفسّر على أنّ اللّه قد أقرّ التمييز بين عباده حتّى في اللباس؟ السؤال الأهمّ من كلّ ذلك هو بأيّ معنى يمكن أن نفهم عودة ظاهرة الحجاب بوصفه لباس تديّن؟ ولنفترض أنّ ظاهرة الإماء ما زالت موجودة في المجتمع الإسلامي المعاصر، فهل سيتركهنّ الفقيه يخرجن سافرات؟ هل يندرج الحجاب اليوم في

---

(١) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ص ٣٨؛ حسين العودات، **المرأة العربية...**، ص ١٠٧؛ عبد المجيد الشرفي، «الحجاب مقاربات متعدّدة»، **المجلّة العربية لحقوق الإنسان**، عدد ١١، ص ص ١٤ ـ ١٥.

(٢) حسين العودات، **المرأة العربية...**، ص ١٠٥ وما يليها.

(٣) البخاري، **صحيح**، كتاب الجمعة؛ مسلم، **صحيح**، كتاب الصلاة.

سياق الحملة التي يقوم بها روّاد الحركات الإسلامويّة المعاصرة الذين يعتبرونه شارة دينيّة وعلامة تميّز المرأة المسلمة عن غيرها؟ لماذا يفسّر دعاة الحجاب المعاصرون الحاضر على الماضي، أي ما وجاهة أن يُتّخذ لباس امرأة شبه الجزيرة العربيّة القومي مرجعيّةً لباس المسلمة اليوم أينما كانت[1]؟ لماذا لا يُنظر إلى اللباس انطلاقاً من أنّه عادة تتغيّر من زمن إلى آخر وفق ظروف متنوّعة؟ لماذا يرفض الوعي الإسلامويّ، في شتّى ضروبه، التطوّر التاريخي الحاصل في بنية المجتمع، وبالتالي تطوّر العادات والتقاليد والأعراف؟

(١) محمّد شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص ٦١٧.

الفصل الرابع

الخمار وجسد الإغواء

لم تتأسّس شرعيّة الحجاب ووجوبه على المرأة، لدى المفسّرين، على سورة الأحزاب فقط، بل استندوا كذلك إلى آيات من سورة النور (٢٤) وخاصّة الآية (٣١): «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفِظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَو أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطِفْلِ الذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا المُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ». وقد مثلت لهم هذه الآية مرجعيّة أساسيّة في تقنين لباس المرأة وكيفيّة ظهورها في صلب المجتمع، لما ورد فيها من مسائل عديدة متّصلة، حسب رأيهم، بهيئة المرأة، ومن بين هذه المسائل:

"غضّ البصر"، و"حفظ الفروج"، و"إبداء الزينة"، و"ضرب الخمر على الجيوب"، و"عورات النساء"... وغيرها.

لقد فصّل المفسّرون القول في هذه الآية، واعتبروها تختصّ بلباس المؤمنة، وصرّح الطبري قائلاً: «يقول تعالى ذكره لنبيّه محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم (وقُلْ) يا محمّد (للمؤمنات) من أمّتك (يغضضن من أبصارهنّ) عمّا يكره اللّه النظر إليه، ممّا نهاكم عن النظر إليه (ويحفظن فروجهنّ) يقول: ويحفظن فروجهنّ عن أن يراها من لا يحلّ له رؤيتها بلبس ما يسترها عن أبصارهم. وقوله (ولا يبدين زينتهنّ) يقول تعالى ذكره: ولا يظهرن للناس الذين ليسوا لهنّ بمحرم زينتهنّ»[(1)]. واعتبر أنّ المقصود بـ"ويحفظن فروجهنّ" هو حفظها بلباس يسترها.

وذهب الفخر الرّازي إلى أبعد من ذلك، حيث رأى أنّ «الذي يقتضيه الظاهر أن يكون المعنى حفظها عن سائر ما حرّم اللّه عليه من الزنا والمسّ والنظر»[(2)]، والمرأة، في نظره، عورة، والعورة اصطلاحاً «ما يجب ستره وعدم إظهاره من الجسم، وحدُّها يختلف باختلاف الجنس وباختلاف العمر، كما يختلف من المرأة بالنسبة للمحرم وغير المحرم»[(3)]. وقسّم العورة أربعة أقسام: «عورة

(1) الطبري، **جامع البيان**، ج. ٣، ص ٣٠٣.
(2) الفخر الرّازي، **التفسير الكبير**، م. ١٢، ج. ٢٣، ص ٢٠٥.
(3) **الموسوعة الفقهيّة**، ط. ٢، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، الكويت، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.، ج. ٣١، ص ٤٤.

الرجل مع الرجل وعورة المرأة مع المرأة وعورة المرأة مع الرجل وعورة الرجل مع المرأة»[1]، وحدّد عورة الرجل بـ«ما بين السرّة والركبة»[2]، ثمّ ميّز بين عورة المرأة الحرّة وعورة الأمة: «فإن كانت حرّة فجميع بدنها عورة ولا يجوز له (الرجل) أن ينظر إلى شيء منها إلاّ الوجه والكفّين لأنّها تحتاج إلى إبراز الوجه في البيع والشراء وإلى إخراج الكفّ للأخذ والعطاء (. . .) وقيل ظهر الكفّ عورة (. . .) أمّا إذا كانت الأجنبيّة أمة فعورتها ما بين السرّة والركبة، وقال آخرون عورتها ما لا يبين للمهنة فخرج منها أنّ رأسها وساعديها وساقيها ونحرها وصدرها ليس بعورة»[3]. فما علاقة هذه التقسيمات وهذه التفاصيل بمحتوى الآية؟ وإلى ماذا يُعزى تحديد العورة هذا؟

لا تفسّر آراء الفخر الرّازي وتفصيلاته الآية، وإنّما تعبّر عن آراء مجتمعه في المرأة في شتّى وضعيّاتها الاجتماعيّة. وسَقَطَ الفخر الرّازي بذلك في سوء فهم معنى الآية، وبالتالي حاد عن جوهر الرسالة المحمّديّة التي خاطبت الإنسان بصفة عامّة من دون ميز أو تفضيل وأينما كان. لقد شرّع المفسّر لتأسيس بنية مجتمعيّة ترتكز على درجات متفاوتة تفاضليّاً، والأفضليّة فيها للرّجل باستثناء العبيد والخصيان، ثمّ النساء اللاّتي ينقسمن، حسب رأيه، إلى

(١) الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، م. ١٢، ج. ٢٣، ص ٢٠٢.
(٢) م. ن.، ص ٢٠٢.
(٣) م. ن.، ص ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

قسمين: النساء الحرائر، وقد نلن شرف التبجيل، والإماء والجواري وقد همّشن، وأُعْتُبِرْن "مالاً"،[1] ومتاع للذّة، وأُجرِيَتْ عليهنّ الأحكام بقسوة من دون مراعاة إنسانيّتهنّ، ومن دون مراعاة شموليّة تعاليم الرسالة المحمّديّة. إنّ تحديد مفهوم "عورة" لكلّ من الرجل والمرأة الحرّة والأمة عائد إلى اختلاف «الذوق والحاجة النفسيّة والتصوّرات الميثيّة وغيرها من المؤثّرات»[2].

إنّ مثل هذه الأحكام لا تُلزم الرسالة المحمّديّة، ولا تُلزم المرأة مهما كان وضعها. فاللّه لم يقرّ، في كتابه، العبوديّة ولا الظلم ولا الاستعباد ولا الطبقيّة، من ناحية، ثمّ إنّ هذه الآراء كلّها من باب "قيل"، أي إنّها أخبار صادرة عن أناس في أوضاع اجتماعيّة معيّنة، وفي ظرفيّة مّا.

ونقل الفخر الرّازي التباس المفسّرين والفقهاء فيما اتّصل بجسد المرأة الأمة، فمنهم من أقرّ بأن لا يجوز لمسها «لأنّ اللمس أقوى من النظر بدليل أنّ الإنزال باللمس يفطر الصّائم وبالنظر لا يفطره، وقال أبو حنيفة رحمه اللّه يجوز أن يمسّ من الأمة ما يحلّ النظر فيه»[3].

---

(١) م. ن.، ص ٢٠٦.

(٢) آمال القرامي، **ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربيّة الإسلاميّة ـ الأسباب والدلالات**، أطروحة دكتوراه دولة مرقونة بكليّة الآداب منّوبة، السنة الجامعيّة ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤، ج. ١، ص ٣٢٣.

(٣) م. ن.، ص ٢٠٤.

أثبتت هذه الآراء دونيّة المرأة الأمة والجارية، ولا يمكن أن تكون صادرة عن القرآن، ولكن وليدة ما شاع في الدولتين الأمويّة والعباسيّة من فساد تمثّل في استباحة الجواري والإماء، وأدّى هذا الوضع إلى الانعطاف نحو الإرث الرافدي واستحضار نظام "بيت الحريم"، وإحلاله في المجتمع العربي الإسلامي منذ عصر الوليد الثاني (٧٠٧ ـ ٧٤٤م.)[1]، حرصاً على حماية الحرائر من الفساد المتفشّي. لم تكن المرأة "الحرّة" في منأى عن انعكاسات الأوضاع المترديّة على تنوّعها من سياسيّة واجتماعيّة ودينيّة؛ ولم تكن صفة "حرّة" تعني معناها المعجمي، إذ المرأة حرّة في نظر المفسّر والفقيه وعلى طريقة تخدم أغراضه وأهدافه.

ثمّ حدّدوا، بعد ذلك، المقصود من الزينة في قوله: «ولا يبدين زينتهنّ إلاّ ما ظهر منها» بأنّها الخِلقة وكلّ ما يتزيّن به الإنسان باستثناء الوجه والكفّين، لأنّ الضرورة أدّت إلى إظهارها ووقع الاتّفاق على أنّهما ليسا بعورة[2]. ولا يجوز للمرأة الحرّة أن ترتدي زينتها إلاّ لزوجها، وهي الزينة الخفيّة منها، «وذلك الخلخال والقرط والدملج، وما أمرت بتغطيته بخمارها من فوق الجيب، وما وراء ما أبيح لها كشفه وإبرازه في الصلاة وللأجنبيّين من الناس،

---

(١) حسين العودات، **المرأة العربية**...، ص ٢٣.

(٢) الطبري، **جامع البيان**، ج. ٩، ص ٣٠٦؛ الفخر الرّازي، **التفسير الكبير**، م. ١٢، ج. ٢٣، ص ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦؛ الزمخشري، **الكشّاف**، ج. ٣، ص ٧١.

والذراعين إلى فوق ذلك»[١]، وهذا التحديد ممّا تواضع عليه المفسّرون وليس من جوهر الآية.

ويتّضح هذا التشديد في تفسيرهم قوله: «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ»، إذ ارتكزوا على هذا المقطع من الآية دليلاً قاطعاً على ضرورة تحجّب المرأة واستتارها. يقول الطبري: «وليلقين خمرهنّ وهي جمع خمار على جيوبهنّ ليسترن بذلك شعورهنّ وأعناقهنّ وقرطهنّ»[٢]، فما وجاهة هذه الآراء؟ ما علاقة هذا الفهم بمنطوق الآية؟

قبل الخوض في وجاهة فهم المفسّرين للآية من عدمها، لا بدّ أن نحدّد مفاهيم أهمّ المصطلحات التي وردت في هذه الآية كالخمار والجيب. فـ«الخمار من الخمر وأصله الستر، يقال: خمر الشيء، ستره، وكلّ مغطّى مخمّر (. . .) لكنّ الخمار غلب في التعارف اسماً لما تغطّي به المرأة رأسها، يقال: اختمرت المرأة وتخمّرت: أي لبست الخمار»[٣]. والخُمُرُ واحدها خمار وهي المقانع[*]

(١) الطبري، **جامع البيان**، ج. ٩، ص ٣٠٦؛ الفخر الرّازي، **التفسير الكبير**، م. ١٢، ج. ٢٣، ص ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٢) الطبري، **جامع البيان**، ج. ٩، ص ٢٠٦؛ الفخر الرّازي، **التفسير الكبير**، م. ١٢، ج. ٢٣، ص ٢٠٦؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، م. ٣، ص ٣٧٦ وما يليها.

(٣) **الموسوعة الفقهية**، ج. ٢٠، ص ٥.

(*) «المِقنع والمِقنعة ما تغطّي به المرأة رأسها». ابن منظور، **لسان العرب**، مادّ قنع.

(. . .) وهو "الخمار" غطاء الرأس المنسدل على جيبها»[1]، «وجيّب القميص تجييباً عملت له جيباً»[2]. فكيف فهم المفسّرون الجيب في الآية؟

ذهب القرطبي إلى أنّ النساء «أُمرن بإلقاء المقانع على صدورهنّ، تغطية لنحورهنّ، فقد قيل إنّهنّ كنّ يلقين مقانعهنّ على ظهورهنّ، فتبدو صدورهنّ وكنّى عن الصّدور بالجيوب، لأنّها ملبوسة عليها»[3]، ويبدو أنّ هذا الفهم يناسب معنى الآية، والآية من هذا الجانب تعلّم النساء كيفيّة ضرب الخمر.

لكن القرطبي وغيره تجاوزوا هذا الفهم، ولم يُراعوا سياق الآية الاجتماعي، وارتدّوا إلى المأثور من روايات الأوَلِ. وما يلاحظ في هذه العودة أنّهم اهتمّوا بمفهوم الخمار متشبّثين بوظيفته المتمثّلة في الإخفاء، وأهملوا مفهوم الجيب بما هو «ما بين الثديين وتحت الإبط والفرج والإليتين»[4]، فعمّموه ليشمل رأس المرأة: لقد أمرت النساء، حسب رأيهم، تشريعاً، بإسدال الحجاب على الرأس «ليسترن شعورهنّ وقرطهنّ وأعناقهنّ. قال ابن عبّاس تغطّي

(١) القرطبي، **مجمع البيان**، ج. ٧، ص ص ٢٤١ ـ ٢٤٢؛ الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، م. ١٢، ج. ٢٣، ص ٢٠٦؛ ابن كثير، **تفسير القرآن**، م. ٣، ص ٣٧٦.

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة جيب.

(٣) القرطبي، **مجمع البيان**، ج. ٧، ص ص ٢٤١ ـ ٢٤٢؛ الزمخشري، **الكشّاف**، ج. ٣، ص ٧٢.

(٤) محمّد شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص ٦٠٧.

شعرها وصدرها وترائبها وسوالفها»[1].

لقد فكّكوا الألفاظ ومفصلوها أجزاء من دون مراعاة بنية الآية وعلاقة مكوّناتها ببعضها البعض بما هي وحدة متكاملة في ذاتها، من ناحية، وفي علاقاتها بما سبقها وما لحقها من ناحية أخرى. وأهملوا طبيعة الخطاب الذي تضمّنته، إن كان خطاب تعليم أو تشريع، فـ«كان ثمّة إخفاق عامّ في فهم وحدة القرآن، تضافر مع إلحاح عملي على التركيز على ألفاظ شتّى الآيات وقد أُخِذت معزولة عن بعضها البعض، وكان من نتيجة هذه المقاربة "الذريّة" أنّ الشرائع غالباً ما كانت تستنبط من نصوص آيات لم تكن في حدّ ذاتها آيات تشريعيّة»[2].

واستندوا في حججهم إلى أحاديث مأثورة عن عائشة، فـ«عنها رضي اللّه عنها قالت: يرحم اللّه النساء المهاجرات الأول لمّا أنزل اللّه (وليضربن بخمرهنّ على جيوبهنّ) شققن مروطهنّ فاختمرن بها (. . .) عن صفيّة بنت شيبة أنّ عائشة رضي اللّه عنها كانت تقول لمّا نزلت هذه الآية (وليضربن. . .) أخذن أزرهنّ فشققنها من قِبَلِ الحواشي فاختمرن بها (. . .) وعن صفيّة بنت شيبة: بينما نحن عند عائشة، قالت فذكرن نساء قريش وفضلهنّ،

---

(1) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج. ٧، ص ص ٢٤١ - ٢٤٢؛ الفخر الرّازي، **التفسير الكبير**، م. ١٢، ج. ٢٣، ص ٢٠٦.

(2) فضل الرحمان، **الإسلام وضرورة التحديث. نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية**، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت - لبنان، ١٩٩٣، ص ١١.

فقالت عائشة رضي اللّه عنها: إنّ لنساء قريش لفضلاً وإنّي واللّه ما رأيت أفضل من نساء الأنصار أشدّ تصديقاً بكتاب اللّه ولا إيماناً بالتنزيل، لقد أُنزلت سورة النور (وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ) انقلب إليهنّ رجالهنّ يتلون عليهنّ ما أنزل اللّه إليهم فيها ويتلو الرجل على امرأته وابنته وأخته وعلى كلّ ذي قرابته فما منهنّ امرأة إلاّ قامت إلى مرطها المرحّل فاعتجرت به تصديقاً وإيماناً بما أنزل اللّه من كتابه، فأصبحن وراء رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم معتجرات كأنّ على رؤوسهنّ الغربان»[1].

اقترن لباس الخمار بالصلاة في أوقات التعبّد، وليس مطلق وقت. ويبدو أنّ هناك تعارضاً بين أخبار المفسّرين وأخبار المحدّثين، فبِمَ نفسّر هذا التعارض بين كتب التفسير وكتب السيرة علماً بأنّ أحمد بن حنبل (١٦٤ ـ ٢٤١هـ.) أقدم من الطبري (ت٣١٠هـ.)، والزمخشري (٤٦٧ ـ ٥٣٨هـ.)، والفخر الرّازي (ت٦٠٦هـ.)، وابن كثير (٧٠١ ـ ٧٧٤هـ.)؟ فلماذا تُسند كلّ الحجج إلى عائشة؟

فَلِمَ عائشة؟ ألا يمكن أن يكون حضورها وظائفيّاً، المقصود منه الإقناع وتثبيت الحكم لاعتبارات عديدة، أهمّها أنّها رمز مقدّس وصورة أنموذج، لها سلطة قويّة في نفوس المسلمين،

---

(١) الطبري، **جامع البيان**، ج. ٩، ص ٣٠٦؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج. ٣، ص ص ٣٧٦ ـ ٣٧٧؛ الزمخشري، **الكشاف**، ج ٣، ص ٧٢؛ الفخر الرّازي، **التفسير الكبير**، م. ١٢، ج. ٢٣، ص ٢٠٦.

إضافة إلى قوّة تأثير شهادتها بوصفها امرأة؟ ما مدى صدق هذا الخبر وقد تمطّط، وتضخّم، ولم يسلم من الزيادات، منذ عصر الطبري، وهو أقدم المفسّرين، إلى القرون اللاّحقة، فلقد اكتفى الطبري بسرد ما يلي: «عن عائشة قالت: لمّا نزلت هذه الآية (وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ) شققن البرد ممّا يلي الحواشي فاختمرن به وعن عروة عن عائشة زوج النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم أنّها قالت: يرحم اللّه النساء المهاجرات الأول لمّا أنزل اللّه "وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ" شققن أكثف مروطهنّ، فاختمرن به»[1]؟ لماذا لم يعتمد لاحقوه المتأخرون في تفاسيرهم ما رواه أحمد بن حنبل: «عن محمّد أنّ عائشة نزلت على صفيّة أمّ طلحة الطلحات فرأت بنات لها يصلّين بغير خمر قد حضن(*) قال فقالت عائشة لا تصلّين جارية(**) منهنّ إلاّ في خمار»[2]؟ ما وجاهة انتقاء خبر واعتماده دون آخر؟ هل الأمر متّصل بالجرح والتعديل أم بالتوظيف الإيديولوجي؟

نستنتج من خلال ما تقدّم أنّ الخطاب التفسيري كلّما ابتعد زمنياً عن فترة النبوّة وعن بدايات التدوين إلاّ وتزعزعت مصداقيته

---

(١) الطبري، **جامع البيان**، ج. ٩، ص ٣٠٦.

(*) ويعني الحيض في هذا الحديث بلوغ سن المحيض لأنّ الحائض لا صلاة عليها. ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة حيض.

(**) ليست الجارية الأمة، فالأمة هي المملوكة خلاف الحرّة. والجارية هي الفتيّة من النساء. ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة جري.

(٢) ابن حنبل، **المسند**، ج. ٦، ص ٩٦.

وداخلته الأهواء والميول وغلب فيه التاريخيُّ الإنسانيُّ على المقدّس الإلهيّ.

أمّا بقيّة الآية، ففسّروها بأنّ اللّه عنى بقوله: «وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ» الزينة «التي غير ظاهرة، بل الخفيّة منها وذلك الخلخال والقرط والدملج وما أمرت بتغطيته بخمارها من فوق الجيب وما وراء ما أُبيح لها كشفه وإبرازه في الصلاة وأمام الأجنبيّين من الناس، والذراعين إلى فوق ذلك إلاّ لبعولتهنّ»[1]. لكن هل إنّ مفهوم الزينة هنا، هو زينة الشيء (مكياج وحلي)، أم هي زينة مواقع في الجسد؟

لم يقصد القرآن زينة الأشياء من "حلي ومكياج. . . "، وإنّما زينة المواقع في جسد المرأة وخاصّة الجيوب بين النهدين والفخذين والإليتين والإبطين[2]. ولنفترض أنّ امرأة لا تملك لا حليّ ولا مواد تجميل، فهل معنى ذلك أنّها لا ترتدي الخمار على مواقع هذه الزينة؟ ولو افترضنا أنّ الزينة كما حدّدها المفسّرون، «فعلى المرأة أن تظهر أمام صهرها (زوج ابنتها) كما تظهر أمام الغريب تماماً كأنّه محرّم عليها حرمة أبديّة، وغير مذكور في آية الزينة»[3].

لقد أخطأ المفسّرون في تحديد مواقع الزينة، ويصدر الخطأ والإخفاق عن سذاجة وعيهم في تعاملهم مع النصّ القرآني انطلاقاً

(١) الطبري، جامع البيان، ج. ٩، ص ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧.
(٢) محمّد شحرور، الكتاب والقرآن، ص ٦٠٩.
(٣) م. ن.، ص ٦٠٨.

من اعتمادهم المأثور الشفوي الذي هو من صميم إنتاج الذاكرة وقد تشبّعت بإملاءات الأعراف الثقافيّة والوعي الكاذب والمظلّ. كذلك عمّ الغموض والسيطرة بقيّة تفسير الآية، فأوّلوا قوله «أَوْ نِسَائِهِنَّ» بـ«قال: بلغني أنّهنّ نساء المسلمين لا يحلّ لمسلمة أن ترى مشركةٌ عريتها، إلاّ أن تكون أمة لها فذلك قوله: "أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ"»[1].

إنّ المرأة، من خلال هذه الآراء، مُطالبةٌ بالتحرّك في إطار ضيّق جدّاً لا يمكن أن يتجاوز المحارم. ولعلّ هذا ما حدا ببعض المتأخرين إلى الإقرار بأنّ جسد المرأة كلّه عورة: «عن ابن مسعود رضي اللّه عنه عن النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم قال: المرأة عورة أنّها إذا خرجت استشرفها الشيطان، وأنّها أقرب ما تكون إلى اللّه وهي في قعر بيتها (. . .) وعن أنس رضي اللّه عنه قال: قال رسول اللّه صلّى عليه وسلّم: إنّ من النساء عِيًا وعورة فكفّوا عِيَّهنّ بالسكوت وواروا عوراتهنّ بالبيوت»[2]. وينقل محمّد علي الصابوني الرأي نفسه عن الإمام أحمد بن حنبل ومالك وأبي حنيفة[3]، من دون أن

(1) الطبري، **جامع البيان**، ج. ٩، ص ٣٠٧.

(2) السيوطي جلال الدين عبد الرّحمان بن أبي بكر (ت٩١١هـ.)، **إسبال الكساء على عورات النساء** (رسالة)، تحقيق خالد عبد الكريم جمعة وعبد القادر أحمد عبد القادر، ط. ١، مكتبة دار العودة للنشر والتوزيع، الكويت، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.، ص ٣٦.

(3) محمّد علي الصابوني، **روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن**، دار سعادت، إسطنبول، د. ت. ن.، ج. ٢، ص ١٥٤.

يقرأ هذه الآراء قراءة نقديّة، بل «تحرّج من التعامل المباشر مع النصّ القرآني، وقرأه من خلال إنتاج الفقهاء والمفسّرين في العصور الخوالي»[1]، وكأنّ فهم القرآن حكرٌ عليهم، ولم يحدّد مفهوم "العورة". فما العورة؟

عرّف ابن منظور العورة بأنّها «كلّ خلل يتخوّف منه (. . .) والعورة كلّ ممكن للستر، وعورة الرجل والمرأة سوأتهما والجمع عورات (. . .) وهي كلّ ما يستحيا منه إذا ظهر»[2]. لكن لم يلتزم صاحب **اللسان** هذا التحديد، إذ أقرّ بأنّ «النساء عورة (. . .) والمرأة عورة لأنّها إذا ظهرت يستحيا منها كما يستحيا من العورة إذا ظهرت»[3].

فهل جسد المرأة كلّه سوأة فعلاً وقولاً؟ ما هي مرجعيّات ابن منظور في هذا التحديد؟ وإذا كان الحياء هو «التوبة والحشمة»[4] وهو «عدم رغبة الإنسان في إظهار شيء في جسده أو سلوكه»[5]، فهل على المرأة أن تستحي من إظهار جسدها كلّه حياء «لأنّ المستحي ينقطع بالحياء عن المعاصي»[6]؟ نستنتج أنّ مفهوم العورة مرتبط ببنية الثقافة العربيّة آنذاك، وليس له علاقة بالنصّ القرآني.

(١) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ٦٤.
(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة سوأ.
(٣) م. ن.، مادّة عور.
(٤) م. ن.، مادّة حيا.
(٥) محمّد شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص ٦١٢.
(٦) ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة حيا.

أمّا في ما يخصّ قوله: «وَلاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ»، فأوّله ابن جرير الطبري بقوله: «ولا يجعلن في أرجلهنّ الحليّ، ما إذا مشين أو حرّكنهنّ، علم الناس الذين مشين بينهم، ما يخفين من ذلك (...) فنهى اللّه عن ذلك لأنّه من عمل الشيطان»[1]. وينقل الفخر الرّازي عن ابن عبّاس وقتادة أنّهما قالا: «كانت المرأة تمرّ بالناس وتضرب برجلها ليسمع قعقعة خلخالها، ومعلوم أنّ الرجل الذي يغلب عليه شهوة النساء إذا سمع صوت الخلخال يصير ذلك داعية له زائدة في مشاهدتهنّ (...) وفي الآية فوائد (الفائدة الأولى) لمّا نهى عن استماع الصوت الدال على وجود الزينة فلأنّ يدلّ على المنع من إظهار الزينة أولى، (الثانية) أنّ المرأة منهيّة عن رفع صوتها بالكلام بحيث يسمع ذلك الأجانب إذ كان صوتها أقرب إلى الفتنة من صوت خلخالها ولذلك كرهوا آذان النساء لأنّه يحتاج فيه إلى رفع الصوت والمرأة منهيّة عن ذلك، (الثالثة) تدلّ الآية على حظر النظر إلى وجهها بشهوة إذا كان ذلك أقرب إلى الفتنة»[2].

لكنّ المفسّريْن عادا إلى الإرث الثقافي؛ إلى الكتاب المقدّس وتحديدًا إلى سفر إشْعِيَا ٣/ ١٦ ـ ١٧ وفيه ما يلي: «ويَقُولُ الرَبُّ: "لأَنَّ بَنَاتِ صِهْيُونَ مُتَغَطْرِسَاتٌ، يَمْشِينَ بِأَعْنَاقٍ مُشْرَئِبَّةٍ مُتَغَزِّلاَتٍ بِعُيُونِهِنَّ، مُتَخَطِّرَاتٍ فِي سَيْرِهِنَّ، مُجَلْجِلاَتٍ بِخَلاَخِيلِ أَقْدَامِهِنَّ".

(١) الطبري، **جامع البيان**، ج. ٩، ص ٣١٠.
(٢) الفخر الرّازي، **التفسير الكبير**، م. ١٢، ج. ٢٣، ص ٢١٠.

سَيُصِيبُهُنَّ الرَبُّ بِالصَلَعِ، وَيُعَرِّي عَوْرَاتِهِنَّ»، فاستلهما منه آراءهم وشرحوها، فاستنطقوا النصّ وقوّلوه ما لم يَقُلْ. أليس في ذلك اعتساف للنصّ وقفز على معانيه وتطويعها لفائدة أغراض إيديولوجيّة؟ أليس من شأن هذا الاعتساف أن يشوّه صورة الدين الإسلامي وحقيقته الجوهريّة بما هو دين مساواة بين الجنسيْن وتحابب؟

وما يُلاحظ في هذين الرأيين أنّ المفسّرين ركّزوا ـ كما سبق وأن أشرنا ـ على الزينة بما هي شيء ترتديه المرأة وهو الخلخال والحليّ، وكان النهي عن الضرب بالأرجل عن ارتداء الخلخال لما فيه من صوت يجلب انتباه الرجل ويثير غرائزه، ومن ثمّ فالصوت مرفوض وبرفضه تُرفض الزينة، وفي رفضه أيضاً رفض لصوت المرأة بما هو مثير لغرائز الرّجل.

لم يضيّق اللّه في القرآن على المرأة، ولم يقرّ بعزلها، ولم يعن بقوله: «وَلاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ» عدم التزيّن بالحلي، ولا يمكن أن يكون الخلخال ـ كما زعم الفخر الرّازي وغيره ـ هو الزينة المقصودة باعتباره يدخل في إطار الأعراف الاجتماعيّة السائدة، والأعراف تتغيّر بتغيّر الزمان والمجتمع والبيئة، فهل ما زالت المرأة العربيّة المسلمة تحتفل بالخلخال زينة؟!

إضافة إلى ذلك، لم يستوعب المفسّرون معنى الضرب بالأرجل، والأرجح أنّ الأمر يمكن أن تكون له صلة بالنساء

الراقصات، فالرقص يحرّك أغلب أعضاء المرأة والمواقع الجذّابة منها، مثل النهدين والإليتين. . . ، وهي مواقع الزينة المقصودة في الآية، كما يمكن أن يكون ذا صلة بطريقة المشي وكيفيّة تحريك أعضاء مخصوصة من الجسد. فلا علاقة للضرب بالأرجل، بالحلي والزينة.

أمّا اعتبار صوت النساء جذّاباً قياساً على صوت الخلخال، فالأمر عائد إلى خلط في وعي المفسّرين لا مبرّر له، يصدر عن أحكام مسبقة لا أساس لها في النصّ القرآني، وإنّما هي سليلة ثقافات شعوب مجاورة لشبه الجزيرة العربيّة موغلة في القدم، اتّخذت إجراء منع الكلام على المرأة أثناء أداء طقوس التعبّد في المعابد والكنائس وغيرها. ولعلّ أقربها زمنيّاً إلى الحضارة الإسلاميّة الثقافة المسيحيّة[1].

إذن ينمّ فهم المفسّرين عن سوء إدراك لحقيقة معاني آيات القرآن، نجم عنه وضع تشريعات وقيود تحدّ من حريّة المرأة، وعمّموا أحكاماً تجعلها تدور في إطار ضيّق جدًّا: فليس بإمكانها أن تظهر زينتها، ولا أن ترفع صوتها فيسمعها الرّجل، ولا يمكن، بهذه الطريقة، أن تتواجد إلاّ في مكان معزول عن المجتمع حفظاً للعفّة والفضيلة. من هنا قُسّم الفضاء إلى فضاءين: فضاء داخليّ منغلق خاصّ بالمرأة الحرّة، وفضاء عامّ خارجيّ خاصّ بالرجل،

---

(1) حسين العودات، «المرأة في الديانات. . .»، مجلّة **المعرفة**، ص ٤٦ وما يليها.

ولا يمكن للمرأة أن تشارك الرجل فضاءه الخارجيّ إلاّ إذا لبست الحجاب. وتولّد هذا التقسيم عن توزيع الأدوار الذي ضبطه المجتمع. فـ«ليست الثياب التي تلفّ الجسد حسب طريقة مقنّنة إلاّ دوالاّ منبّهة إلى البنى الذهنيّة في الجماعة، ومعبّرة عن هواجسها ودوائر الخوف لديها»[١].

ويتّضح سوء الفهم في تفسيرهم سورة النور ٢٤/ ٦٠ التي تضمّنت إشارة إلى لباس النساء اللّواتي لا يرجون نكاحاً: «وَالقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاْءِ اللاَّتِي لاَ يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّه سَمِيعٌ عَلِيمٌ». فلقد تأوّل المفسّرون «وَالقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاْءِ اللاَّتِي لاَ يَرْجُونَ نِكَاحاً» بقولهم: «النساء اللاّتي قعدن عن التزويج (...) وقيل هنّ اللاّتي ارتفع حيضهنّ وقعدن عن ذلك، اللاتي لا يطمعن في النكاح أي لا يُطمع في جماعهنّ لكبرهنّ»[٢]. فلو قصد اللّه معنى اليأس والمحيض لصرّح بذلك مباشرة مثلما صرّح في سورة الطلاق ٦٥/ ٤: «وَاللاَّئِي يَئِسْنَ مِنَ المَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ...». ألا يكون الخطاب موجّهاً إلى اللّواتي لا يرجون الزواج بسبب عاهة أو مرض،

---

(١) آمال القرامي، **ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربية**... م. س، ج. ١، ص ٣٢٦.

(٢) الزمخشري، **الكشاف**، ج. ٣، ص ٨٤؛ الطبرسي، **مجمع البيان**، ج. ٧، ص ٢٨١؛ الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، م. ١٢، ج. ٢٤، ص ٣٣؛ ابن كثير، **تفسير القرآن**، م. ٣، ص ٤٠٣.

ومن ثمّ فلا حرج عليهنّ أن يضعن من ثيابهنّ؟

حدّد المفسّرون الثياب بالجلباب مع الإبقاء على الخمار[1]، ولم تحدّد الآية ذلك، ويقع هذا التحديد في إطار التأكيد على وجوب الحجاب على المرأة. ونخلص ممّا تقدّم إلى أنّ المفاهيم تتّسع وتتضخّم إلى أكثر من التحديد القرآني لتشمل إملاءات الواقع المتجذّرة في تربة الأعراف الثقافيّة الاجتماعيّة على تنوّعها، والمتخيّل الجمعي وسلطته الضاربة، وقد أُسقِطت خدمة لمصالح الرّجل على حساب المرأة المشوّهة صورتها، وباتت، بإجماع الجميع، جسد الإغواء والفساد والرذيلة، ولا مفرّ من احتوائها والسيطرة عليها بكبح هذا الجسد وإلغاء معالمه الظاهرة، درءًا لمفاتنها وخطورتها على عقيدة المؤمن وحياته الروحيّة[2]. فاللباس، من هذه الناحية، حافظ المقدّس، إضافة إلى حفظ كرامة الرجل الموهومة ونسله، فالحجاب بوصفه علامة يعبّر «عن إيديولوجيا متكاملة تتعلّق في آن معاً بالنظرة إلى هذا الجسد، وعلاقته بالجسد الآخر، وعلاقتهما معاً بمنظومة أخلاقيّة معياريّة تقوم على تشييء جسد المرأة وتأثيمه وتبرئة الرجل. كما تقوم

---

(١) الزمخشري، **الكشّاف**، ج. ٣، ص ٤٠٣؛ الفخر الرّازي، **التفسير الكبير**، م. ١٢، ج. ٢٤، ص ص ٣٣ ـ ٣٤؛ ابن كثير، **تفسير القرآن**، م. ٣، ص ٤٠٣.

(٢) عايدة الجوهري، **رمزية الحجاب. مفاهيم ودلالات**، ط. ١، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٧، ص ١٨٥.

(. . .) على التباس تجاه رغبات المرأة»[1].

إنّ حجاب المرأة هو حجاب المفسّر والفقيه والمحدّث ومجتمع الرجال من دون أن يكون "حجاب القرآن" "الحجاب الفضائي". إنّه انعطاف إلى الوراء، إلى ماضي الأعراف الطقوسيّة والتقاليد، وقد حُوفِظَ عليه مع تغيير في وظيفته. لقد تواصلت النصوص التفسيريّة مع أغلب الديانات الشرقيّة، ومع التقاليد والأعراف، أخذًا وتأسيسًا، أكثر من النصّ القرآني.

(١) م. ن.، ص ١٨٥.



خاتمة الباب الأوّل

لقد أخفق المفسّرون في فهم القرآن، وفي فهم الواقع الذي نشأ فيه الحجاب آنذاك. لكن هذا الإخفاق استمرّ في الزمن إلى حدّ اليوم، وتجذّر أكثر في الواقع الإسلامي المعاصر، بعد أن ادّعت السلفيّة (فكريّة وسياسيّة)[1]، أنّه رمز من رموز الدين والهويّة الإسلاميّين[2]، وذلك تثبيتاً لإيديولوجيّتها وترسيخاً لوجودها، فلا مناص من الحفاظ عليه والتمسّك به. فهل الحفاظ على الهويّة الإسلاميّة لا يتحقّق إلاّ بالتحجّب والتميّز لباساً؟ فهل الهويّة[*]

---

(١) مثلما نرى اليوم في وسائل الإعلام الفضائيّة والسجالات القائمة حول مسألة الحجاب.

(٢) ما زال الصراع قائماً حول ارتداء الحجاب في الدول الأوروبيّة (فرنسا، أنكلترا، هولندا) وقد بثّت وسائل الإعلام، وخاصّة الفضائيّات العربيّة والغربيّة، السجالات القائمة حوله. أخبرت قناة **الجزيرة**، بتاريخ ٢٣ آذار/ مارس ٢٠٠٦، أنّ هولندا منعت، رسميّاً، ارتداء الحجاب في المدارس والكليّات، واعتبرته دخيلاً عليها... على أنّ هذه السجالات لن تنتهي ما دام لم يقع فهم رسالة الإسلام فهمًا صحيحًا ينأى عن كلّ توظيف ثقافيّ.

(*) عُرِّفت الهويّة تعريفات عديدة من بينها: «تستعمل كلمة "هويّة"، في الأدبيّات المعاصرة لأداء معنى كلمة Identité, Identity التي تعبّر عن خاصيّة المطابقة: مطابقة الشيء لنفسه، ومطابقته لمثيله...». ولعلّ المقصود بالهويّة =

تثبت بالمظهر المتمثّل في لباس منبثق عن عادة وعرف وتقليد، أم بالجوهر انطلاقاً من تثبيت الوجود عملاً وعلماً؟ ألا يمكن أن يكشف هذا الرّأي عن موقف من الآخر، على تنوّع انتماءاته الدينيّة، ينبني على الانغلاق والتعصّب؟

إذن، لا يمثّل هذا الرأي إلاّ فهماً سيّئاً لجوهر الدين الإسلامي ولمفهوم الهويّة على حدّ السواء. لكن انخدعت، ومن هذا المنطلق، المجتمعات الإسلاميّة بوصفها مجتمعات لم يتجاوز وعيها درجة السذاجة، وبوصفها كذلك مستهلكة قيماً موروثة وشعارات متهافتة من دون علم بجذورها، ومن دون ولوج إلى الخلفيّات الكامنة وراءها. أفلا يمكن أن يتغيّر العرف والعقليّة موازاة مع تغيّر المجتمع وظروفه وملاءمة مع وضعيّاته الآنيّة المتبدّلة؟ هل يخدم العرف والتشريع المرأة/الإنسان، أم يُلغي وجودها، ويشيّئها إرضاء لغرور الرّجل؟ إضافة إلى إثبات الهويّة، تعلّل أنصار الحجاب بحقّ الإنسان في اختيار لباسه، ومن الاستبداد، عندهم، أن تُحْرَمَ المرأةُ المسلمةُ من ارتدائه، لباساً، في حياتها اليوميّة. أفليس الاحتجاج بحقوق الإنسان ذريعة على المرأة لا لها؟ وإذا كان لها، فهل ستحترم الاتّجاهات الفكريّة الدينيّة والسياسيّة هذا المبدأ، وتقبل

= الإسلاميّة ما مؤدّاه: «هويّة الشيء وعينيّته وتشخّصه وخصوصيّته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك». محمّد عابد الجابري (نقلاً عن أبي نصر الفارابي من كتابه التعليقات)، **الموسوعة العربيّة الفلسفيّة**، ط. ١، معهد الإنماء العربي، د. ب. ن.، ١٩٨٦، م. ١، ج. ٢: الاصطلاحات والمفاهيم، مادّة هويّة، ص ص ٨٢١ ـ ٨٢٢.

اختيار المرأة لباسها مهما كانت هيئته وطبيعته؟ هل سيحترم المسلم المرأة السافرة كما يحترم المرأة المتحجّبة؟

لكن هل المرأة المسلمة بصفة خاصّة، والرجل المسلم بصفة عامّة، يعلمان، يقينًا، حقيقة الحجاب في النصّ الديني؟ كذلك هل اختارت المرأة المسلمة هذا اللباس رغبةً منها فيه، أم إنّها قبلت به عن جهل، وتحت ضغوط متنوّعة من قبل مرجعيّات عديدة؟

إنّ الحجاب ظاهرة اجتماعيّة متعدّدة الأبعاد؛ بحث لها المشرّع المفسّر والفقيه وأتباعه، على تنوّع انتماءاتهم، عن تعلاّت مقنعة ومقنّعة في الآن ذاته، تجاري الواقع الحضاري، وتدخل في إطار التأريث والتثبيت، فانطلقوا من كون الحجاب لباساً للمرأة واجباً دينيّاً، ثمّ انخرطوا في مقولات وجوديّة، فاعتبروه رمز الهويّة الدينيّة، وأخيراً احتجّوا بحقّ الإنسان في حريّة اختياراته، وهو ما يمثّل ضرباً من ضروب تحيين القديم الموروث، وإنزاله الواقع بدمجه في مقولاته.

ولكن، غاب عنهم ذاك الجانب الأساسي في الحجاب بما هو حجاب العُرف والعادة والتقليد الموغل في زمن ما قبل الإسلام، تقاطعت فيه تأثيرات خارجيّة مع حاجات محليّة. وإذا ما ارتدته المرأة المسلمة اليوم، فغالباً ما يكون سعياً منها لضمان رضاء شريحة اجتماعيّة من ناحية، وضمان احترام شريحة أخرى وتحقيق بعض الطمأنينة أمام شريحة الشباب المتعطّش لإشباع رغباته الجنسيّة، من ناحية أخرى. والحجاب من هذه الناحية، بالنسبة إلى المرأة

المسلمة، وسيلة توازن اجتماعي، «فقد تفجر المحجّبة وتعفّ السافرة»[1]. ولا يختلف، من هذا المنطلق، عن ظرفيّة زمنيّ الدولتين الأمويّة والعبّاسيّة، عندما اتّخذه الرجل، آنذاك، حماية لنسله و"كرامته" بعد ما تفشّى من قيم جديدة، سواء أكانت وافدة أم تتعلّق بالتحوّل الحضاري الذي طرأ على المجتمع العربي الإسلامي.

لقد ارتبط الحجاب ولا يزال بوضعيّة المرأة في المجتمع، ولم يكن أمرًا إلهيّاً مُوحًى في النصّ القرآني. ويكمن الإشكال في تشريعه في أمريْن اثنيْن يتمثّلان في منهج قراءة النصّ القرآني وما ارتبط بها من إسقاط مفاهيم، وتحوير أخرى وقولبتها، ومماثلة حالات بأخرى وخلطها، إضافة إلى سوء فهم مقصد الآيات، من جهة، وفي قيمة المرأة المسلمة في المجتمع الإسلامي، من جهة أخرى، إذ لم تُحترم، ولم تُعامل على أساس كونها كياناً إنسانيّاً مستقلاً، له ما للرجل من الحريّة والمسؤوليّة.

لقد سعى الخطاب الديني إلى تنميط المرأة ورسْم حدود تحرّكها، بل ورسم صورة لها مشوّهة وباهتة. ولم يبقَ تأثير مفعوله في حدود سلطة المكتوب على الورق، بل تجاوز إلى سحر المرئي من خلال الإعلام العربي المعاصر؛ إعلامٍ يعمل على إحياء الممارسات التي عاشتها المرأة العربيّة في القرون الإسلاميّة الأولى وتحيينها. وهو ما سنعمل على توضيحه في الباب الثاني.

---

(١) **قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية**، ط. ١، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٣، ص ٨٦.

الباب الثاني

صورة المرأة في الإعلام العربي المعاصر بين الجوهر والمظهر

ـ قراءة في بعض خطابات النَمْذَجَةِ ـ



□ «ما زال الإعلام يقدّم صورة غير متوازنة لا تعكس متغيّرات المجتمع المختلفة وتنوّع نماذجه وتقدّم في بعض الأحيان صورًا مهينة عن المرأة، وتعرضها باعتبارها جسدًا خالصًا لا وظيفة له إلاّ الإثارة، تاركًا القضايا الجوهريّة التي تدعو إلى النهوض بالمرأة وتغيير أوضاعها تتساقط كليًّا أو جزئيًّا من بؤرة التركيز الإعلامي من منطلق دعاوى رجعيّة تدعو إلى التقهقر بالمرأة إلى الوراء».

ناهد رمزي (المرأة والإعلام في عالم متغيّر).

ما زال جسد الأنثى في الواقع العربي وفي ظلّ غياب مرجعيّة فكريّة وموضوعيّة لدور الإعلام وتوجّهات المجتمع، يتأرجح بين الموعظة الدينيّة والإثارة الفجّة، يُعاني من ثقل ماضٍ بعيد يتجدّد في خطابات سلفيّة متنوّعة إلى حدّ التضارب، أصبحت بمثابة البنية التحتيّة الثابتة للفكر الإسلامي وتحوّلت من سلطة المكتوب إلى سلطة المرئيّ. فمؤسّسة الحريم تستعيد أنفاسها وتجدّدها، كلّ يوم، من خلال المنتوج الإعلامي المتنامي والمتسارع داعية إلى ارتداء الحجاب سترًا للجسد الفتنة، الجسد العورة، وإلى تضييق المجال على المرأة بمنعها من دخول أهمّ القطاعات الحيويّة إلاّ في

حضرة "المحرم"[1] الرقيب، وقد يكون ذلك امتدادًا لحكم فقهيّ[2]، من ناحية؛ ومؤسّسة البلاط تتشكّل في ثوب جديد عبر توْشية الفضائيّات العربيّة الغنائيّة بجسدٍ وليمةٍ، من ناحية أخرى.

في هذا الإطار، يندرج الباب الثاني من هذا البحث، وسنعمل فيه على كشف الجوانب السلبيّة الخفيّة للخطاب الإعلامي متمثّلاً، تحديدًا، في الفضائيّات المرئيّة بوصفها مؤسسةً من مؤسّسات التشكيل الاجتماعي، في نظرته إلى المرأة، انطلاقًا من برامجه المتنوّعة. ففي ظلّ هيمنة الصورة التي «تختزل الحدود والحواجز وتنفذ إلى كلّ العقليّات والذهنيّات والثقافات»[3]، هل تقدّم وسائل الإعلام أنموذجًا عن تنوّع حياة المرأة ومساهماتها في المجتمع في عالم متغيّر؟ ما طبيعة النماذجِ المقدّمةِ وهل تعتمد على التجربة والإدراك الموضوعي لواقع المرأة أم إنّها من صياغة ما هو ماضويّ

(١) صحيفة **القبس**، عدد ١١٢٩٠، السنة ٣٣، الكويت، ١٢ تشرين الثامي/ نوفمبر ٢٠٠٤. ورد في هذا العدد فتوى دينيّة تحرّم الأنترنت على المرأة: «فتوى جديدة: لا انترنت للمرأة إلاّ مع محرم!». الرياض ـ إيلاف: أصدر الشيخان السعوديّان عثمان الخميس وسعد الغامدي فتوى تحرّم الانترنت على المرأة «بسبب خبث طويّتها». وأضافت الفتوى «لا يجوز للمرأة فتح الانترنت إلاّ بحضور محرم مدرك لعهر المرأة ومكرها».

(٢) «سفر المرأة وحدها حرام». **الموسوعة الفقهية**، ط. ٢، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة الإسلاميّة، الكويت ١٤١٠هـ/ ١٩٨٠م.، ج. ١٨، ص ٧٦.

(٣) المنجي الزبيدي، «ثقافة الشباب في مجتمع الإعلام»، **عالم الفكر**، العدد ١، المجلّد ٣٥، تموز ـ أيلول/ يوليو ـ سبتمبر ٢٠٠٦، ص ٢٠٦.

من موروثات شعبيّة وأعراف وعادات؛ أي هل هذه النماذج ناتجةٌ عن سمة التغيير الاجتماعي العامّ الذي تشهده المرأةُ في الواقع اليومي أم إنّ هناك قطيعةً بين المرئي والمعيش؟ هل تقدّم هذه الفضائيّاتُ إشباعًا ثقافيًّا عقليًّا بما يناسب ذاتَ المرأةِ ومتغيّراتِ العصر: أي هل تُقدَّم المرأةُ في هذه الفضائيّاتِ على أساس كونها ميزانَ الأسرة والمجتمع والوجود؟ وإذا تطوّر الإعلامُ ومكتسباتُه التقنيّةُ فهل تطوّرت العقليّةُ الناظرةُ في المرأة؟ هل ٱستطاعت وسائلُ الإعلام في العالم العربي، في ما ٱرتبط بالمرأة، الاستفادةَ من الثورةِ الاتّصاليّة؟ ما الذي تقدّمه في مجال تنمية المرأة؟ هل تنسجم المادةُ المقدّمة مع مسيرة مفاهيم وعادات جديدة تدفع بالمرأة إلى الأمام إلى تقليص الهوّة بينها وبين الرجل؟ هل تُعرَّفُ المرأةُ انطلاقًا من ذاتها أم من جسدِها العورةِ أو جسدِها الشبقِ؟ ثمّ ألا يمكن أن يستقيم وجود المجتمع العربي نحو الأفضل من دون أن يسترجع ذاك الأنموذج الذي رسمه الفقيه وقد خضع لإرهاصات الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي قديمًا ويستعيده الخطاب الديني الحديث زعمًا لحماية المقدّس؟ هل الفضائيّاتُ العربيّةُ الغنائيّةُ مستقلّةٌ عن ذاك المسار الذي ترسمه نظيراتُها الغربيّةُ المحكومةُ بثقافة معيّنة ناطقة عن منظومات عديدة منها الاجتماعي والاقتصادي والترفيهي؟ وإذا سلّمنا بأنّ هذا المدَّ الإعلاميَّ بثقافته الوافدةِ من قبيل احترام الحريّات الفرديّة[1] والقَبُولِ بالآخر، فهل، في

(١) حسين العودات، «كيف يمكن أن نجعل القنوات الفضائيّة العربيّة أداة=

المقابل، أُحْتُرِمَ كيانُ المرأة وجسدُها في ظلّ هذه الطروحات؟ وإن كان الفنُّ هو هدف هذه الفضائيّات، ألا يمكن أن يمرّ عبر قناة أخرى غير جسد المرأة؟ هل المرأةُ جسد لا يُدرك إلاّ من خلال استعمالاته؟ هل من إيجاد صورةٍ إعلاميةٍ صحيحةٍ تعكس شتّى جوانب حياة المرأة كما هي في الحقيقة والواقع؟

انتقينا أنموذجيْن من البرامج رائجيْن رواجًا كبيرًا، متعارضيْن على مستوى التشكّل والظهور، متّحديْن على مستوى الهدف، وهما البرامج الدينيّة الباحثة عن تقنين سلوك المرأة وتقييد وجودها وصياغة قالب معيّن أو أنموذج ثابت يصوّرها على أنّها الجسد "التابو" الجسد "الإغراء"، والفضائيّات الغنائيّة التي تستبيح جسد المرأة وتبيحه وتعرضه بضاعةَ إغراءٍ قد تدرّ أرباحًا اقتصاديّة طائلة أو تحقّق أغراضًا أخرى منها ما هو سياسيّ وما هو اجتماعيّ.... فهدف هذيْن الأنموذجيْن من البرامج متناغمٌ إلى حدّ الانسجام وإن اختلفت طرقُ التشكّل وآليّاتُه والمرجعيّاتُ والمنطلقاتُ.

ويبرّرُ اختيارُنَا وسائل الإعلام العربيّة في بعض مرجعيّاتها متْنًا لهذه المداخلة، أسبابٌ عديدة منها:

* إنّ هذه الوسائل تؤثّر تأثيرًا عميقًا في تشكيل وعي الرأي العامّ على مستوى المواقف من القضايا والتصوّرات[١]، وتُسهم

= للتعريف بالثقافة العربيّة الإسلاميّة»، **المجلّة العربية للثقافة**، السنة السادسة عشرة، عدد ٣٣، جمادى الأولى ١٤١٨هـ/ سبتمبر ـ أيلول ١٩٩٧، ص ص ٢٦ ـ ٢٨.

(١) ناهد رمزي، **المرأة والإعلام في عالم متغير**، ص ٩٤.

إسْهامًا كبيرًا في بناء الذات ورؤيتها تجاه الآخرين وفي هيكلة المجتمع بمختلف شرائحه.

* إنّ هذيْن الخطابيْن الإعلامييْن يقدّمان أنموذجيْن مختلفيْن لا يُعبّران عمّا وصلت إليه المرأة العربيّة في مسار التطوّر التاريخي لمجتمعها التي تنتمي إليه، بل يُغيِّبان الوجوه الإيجابيّة والحيويّة النيّرة لها، إضافة إلى كونهما يعملان، بوعي أو من دون وعي، على إعادة تلك الصورة التي كانت عليها المرأة على مرّ التاريخ العربي الإسلامي إلى بدايات القرن العشرين، وتكريس أبعادها. فأحدهما يخاطب المرأة العربيّة المسلمة بصفة عامّة وفي مختلف فترات حياتها، والآخر موجّه إلى شريحة بعينها هي الشريحة الشبابيّة من دون اعتبار المعطى الديني، وفي الحالتيْن تُحرَم المرأة من معالجة قضاياها.

* والأهمّ هو تأثيرُ الخطابِ المرئي عبر الصورة في مختلف شرائح المجتمع إلى درجة أصبح من المشروع فيها الحديثُ عن استلاب العقل والذات. لقد اهتمّ عدد من الباحثين العرب، ومن منطلقات علميّة نقديّة مختلفة، بالإعلام العربي لا سيما الفضائيّات العربيّة الخاصّة والرسميّة في علاقتها بالساسة والحكومات، بالمواطن العربي وبالثقافة العربيّة الإسلاميّة،[1] فتطرّق الباحثون

(١) **المجلّة العربيّة للثقافة**، السنة السادسة عشرة، عدد ٣٣، جمادى الأولى ١٤١٨هـ/ سبتمبر - أيلول ١٩٩٧، ملفّ العدد: «الفضائيّات العربيّة في خدمة الثقافة العربيّة».

إلى عدد من القضايا الإعلاميّة، إذ ركّز حسين العودات[1] على السمة الغالبة على القنوات الفضائيّة العربيّة ألا وهي التبعيّة المطلقة والخضوع الكلّي للحكومات وخدمتها لها؛ ودرس عبد اللّه حيدري[2] فشل الفضائيّات العربيّة ثقافيًا؛ وأثار ياس خضير البياتي[3] إشكالاً على قدرٍ من الأهميّة كبير وهو خطر الفضائيّات انطلاقًا من مساهمتها في تعميق انهيار الروابط الاجتماعيّة وتدهور القيم؛ وأرجع محمد سعد أبو عامور[4] تدنّي المستوى الإعلامي وتأخّره إلى السائس العربي الذي يبقى، حسب رأيه، المسؤول الأوّل والفعّال في بلورة الإعلام....

* إلاّ أنّهم لم يهتمّوا بالخطابات الإعلاميّة الموجّهة ضدّ المرأة. ولئن كشفت باحثات عربيّات عن طبيعة نماذج المرأة التي

---

(١) حسين العودات، «كيف يُمكن أن نجعل...؟»، م. س، ص ٢٦ وما يليها.

(٢) عبد اللّه حيدري، «الفضائيّات العربيّة والزمن الاجتماعي ـ نحو إيجاد معادلة لنشر الثقافة العربيّة الإسلاميّة الفضائيّات»، **المجلّة العربيّة للثقافة**، السنة السادسة عشرة، عدد ٣٣، جمادى الأولى ١٤١٨هـ/ سبتمبر ـ أيلول ١٩٩٧، ص ٤٩ وما يليها.

(٣) ياس خضير البياتي، «ثقافة الشباب العربي وسلطة الصورة: الغزو الإعلامي والانحراف الاجتماعي»، مجلّة **شؤون عربيّة**، عدد ١١٢، شتاء ٢٠٠٢، ص ١٠٦ وما يليها.

(٤) محمد سعد أبو عامور، «التحوّل في العلاقة بين الإعلام والسياسة وتطوير الإعلام العربي»، مجلّة **شؤون عربيّة**، عدد ١١٢، شتاء ٢٠٠٢، ص ص ٩٠ ـ ١٠٥.

تصوّرها وسائل الإعلام على اختلافها مقروءة ومسموعة ومرئيّة في بعض المنتديات الفكريّة والمؤتمرات[1]، فإنّه لم يتمّ الاهتمام بهذيْن الخطابيْن اللذيْن عليهما نشتغل اهتمامًا عميقًا بما يسمح بالكشف عن جذورهما سواءً في الحضارة العربيّة الإسلاميّة أو غيرها. وفي المقابل لامس أحد الباحثين في مجال علم الاجتماع[2] الإشكال ولو من زاوية أخرى ترتكز على دراسة النزعة الاستهلاكيّة التي تجذّرت في عقليّة المواطن العربي وفي نفسيّته من خلال خضوعه لمختلف أنواع "الإثارة" و"صناعات الرغبات"، فكشف عن سلطة المظهر والنزوع الواعي واللاواعي والجموح المطلق نحو التملّك.

* إنّ المرأة ليست مظهرًا متمثّلاً في جسدِ سجين البيت

---

(1) المنتدى الفكري الأوّل (**المرأة والإعلام**)، القاهرة، أيار/مايو ٢٠٠٠، ومن توصياته: «الكفّ عن تقديم المرأة في وسائل الإعلام كوسيلة إغراء وتشهير أو كسلعة وإبراز الجوانب الإنسانيّة والحضاريّة للمرأة المصريّة»، نقلاً عن ناهد رمزي، **المرأة والإعلام**...، ص ٩٥؛ **الفضائيّات العربيّة في خدمة الثقافة العربيّة**، أعمال المؤتمر العلمي الأوّل للأكاديميّة الدوليّة لعلوم الإعلام، ط. ١، الدار المصريّة اللبنانيّة، ١٤٢٥هـ. ٢٠٠٥م: أنظر، خاصّة، مقال سوسن الدويك، «قضايا المرأة في الخطاب الإعلامي للفضائيّات العربيّة، قناة الجزيرة كحالة الفضائيّات»، ص ص ٦٤٧ ـ ٦٧٥؛ خيريّة حسن الزبيدي، المرأة إلى أين؟، ط. ١، دار الفكر، دمشق - سوريا، ٢٠٠٦، ص ١٠٩ وما يليها.

(2) المنجي الزيدي، «ثقافة الشباب في مجتمع الإعلام»، م. س، ص. ص ٢٠١ ـ ٢٣٣.

والعادات والأعراف والتقاليد أو جسدٍ مشاعٌ تحرّكه الرغبة، وإنّما هي جوهر في الوجود له أبعاده المتعدّدة ووظائفه المختلفة والفعّالة في صلب الأسرة وفي صلب المجتمع على مرّ التاريخ.

إنّ الإشكال الذي نطرح يتمحور على موقع المرأة العربيّة في مسارات التطوّر التاريخي الاجتماعي، وعلى تطوّر الثقافة بما تعنيه من متخيّل جمعي ومعتقدات وأعراف وقيم وطقوس وممارسات... وعلى هذا الأساس نفرع هذا الباب فرعيْن اثنيْن، ندرس في **الأوّل** الخطابات الإعلاميّة في الفضائيّات العربيّة الداعية إلى تراجع المرأة اجتماعيّاً بل إنسانيًّا إلى الوراء بالاحتشام وبالتزام البيت، بدعوة صيانة جسد المرأة وحمايته، مستلهمةً مادّتها من خطاب ديني[*] متمثّلٍ خاصّة في الفقه، داعمةً إيّاه بالنصّ القرآني قولبةً وتطويعًا من دون مراعاة حيثيّاته على تنوّعها. ونعالج في **الثاني**، الخطاب الإعلامي الإغرائي المتمثّل في الفضائيّات الغنائيّة القائمة على تسليع جسد المرأة، وما يمكن أن يحيل عليه من مجالس الغناء في البلاطات العربيّة قديمًا، ومن فنون "البورنوغرافيا" Pornographie[1] الغربيّة.

(*) ننبّه هنا إلى أن هناك فرقًا كبيرًا بين النصّ الديني المتمثّل في القرآن الكريم، والخطاب الديني وهو تلك النصوص الحافّة بالنصّ القرآني أو النصوص الثواني الحائمة حوله من دون أن تلمّ به كالنصوص الفقهيّة والتفاسير.

(1) Pornographie «n. f. traité sur la prostitution (...) production en public de propos, cris, chant, écrits, livres, imprimés, images, objets, annonces, =correspondances obscènes ou contraires aux bonnes mœurs». *Grand*

على أنّنا نشير إلى أنّ الإحاطة بكلّ الفضائيّات العربيّة في خطاباتها حول المرأة مطمح لا يتحقّق، لأسباب منها كثرة هذه الفضائيّات في الأقمار الصناعيّة لا سيما الغنائيّة منها إذ لا يستطيع المتفرّج العربي السيطرة عليها وحصرها وإنْ انبنت في جانب من جوانبها على تكرار بعضها البعض مثل "عيون" و"سوالف" و"Musicplus" و"Zoom" و"WawTv" و"AghaniTv" و"MarinaTv" و"MigaTv" و"Awtar" و"Melody" و"روتانا"... من جهة؛ وعدم انتظام البرامج الدينيّة المتّصلة بالمرأة وقد اخترنا برنامج "الشريعة والحياة" الذي تبثّه فضائيّة **الجزيرة**[1].

= *Larousse Encyclopédique* (10 volumes), librairie Larousse, Paris, 1963, t. 8, p. 679; *Encyclopædia Universalis*, t. 18, p. p. 738 - 741.

(١) قامت الباحثة سوسن الدويك بمقارنة خطابيْن إعلاميّيْن دينيّيْن تقدّمهما قناة **الجزيرة** الفضائيّة وقد اختلفا في المرجعيّات والمنطلقات وآليّات البحث في قضايا المرأة: سوسن الدويك، «قضايا المرأة في الخطاب الإعلامي للفضائيّات العربيّة قناة الجزيرة كحالة»، ضمن **الفضائيّات العربيّة ومتغيّرات العصر**. أعمال المؤتمر العالمي الأوّل للأكاديميّة الدوليّة لعلوم الإعلام، ط. ١، الدار المصريّة اللبنانيّة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م، ص ص ٦٤٧ - ٦٧٥.



الفصل الأوّل

المرأة في المضمون الإعلامي الدينيّ

ـ حيثيّات النَمْذَجة ـ

استطاع الخطاب الديني الممتدّ من العصر الأموي إلى عصور الانحطاط، أن يُحدث قطيعة مع التصوّر الإسلامي المتّصل بالمرأة في المرحلة النبويّة وينزاحَ عنه[١]، واستطاعَ، كذلك، أن يصوغ صورة للمرأة مبتذلَةً ومشوّهةً[٢]، قوامها الوظيفة "الشهوانيّة". وقد اقترنت سلطة الفقيه، في هذا المجال، بالعادات الاجتماعيّة والأعراف الموروثة وضغوط الواقع السياسي آنذاك، مُخْفِيةً بعض الحقائق الدينيّة. وبات من الأكيد أن خطابات أبي حامد الغزالي وابن حزم الظاهري وابن الجوزي والسيوطي وغيرهم لا تزال تلعب دورًا كبيرًا وتؤثّر تأثيرًا خطِرًا في صياغة صورة المرأة العربيّة

(١) عبد الرزّاق الحمّامي، «صورة المرأة في مدوّنة بعض الفقهاء»، مجلّة **الحياة الثقافية**، عدد ٦٢، تونس ١٩٩١، ص ص ٢٩ ـ ٣١.

(٢) أحمد الحمداني المطوي، **المرأة في نظر الإسلام الحق**، الشركة التونسيّة لفنون الرسم، تونس، د. ت.، ص ٩ وما يليها.

المعاصرة. وقد تحوّل الخطاب وتوسّعت سلطته من المكتوب إلى المرئيّ من دون مراعاة لسيرورة السياق الحضاري وصيرورته.

لقد أصبحت الفتاوى المهتمّة بالمرأة على شاشات الفضائيّات العربيّة ظاهرةً لافتةً للانتباه لأسباب منها أنّها تقدّم مادّةً غيرَ صحيحةً[1]، وقد احتجّت بعض المؤسّسات الدينيّة في أكثر من بلد عربي على بثّها[2]، وأنّها جعلت المرأة موضوع مادّتها[*] رغم عدم مشاركتها في إنتاج مثل هذه البرامج إلاّ نادرًا[3]، وعدم الإدلاء برأيها في ما يُثار من مسائل.

ما طبيعة المسائل المرتبطة بالمرأة التي جرى تناولها بالدرس في برنامج "الشريعة والحياة"؟ ما أسباب طرحها وما دلالاتها في السياق الحضاري؟ هل سعت إلى النظر في المرأة باعتبارها كائنًا ذا حضورٍ فاعلٍ في المجتمع؟ ما الأسس الفكريّة أو المرجعيّات التي استند إليها هذا البرنامج؟ وإذا ما استند إلى النصّ القرآني متنًا فهل

---

(١) فتوى عزيز عطيّة أباح بموجبها للموظّف الرضاع من زميلته: http:// muntada. Islamtoday.net.

(٢) تقدّم مفتي مصر (علي جمعة) إلى شيخ الأزهر بمشروع تأسيس جهاز رقابة على الفضائيّات دوره مراجعة الفتاوى التي تُذاعُ على الناس سعيًا منه لما شذّ منها، كما سعت وزارة الأوقاف السعوديّة إلى التحكّم في ظاهرة فوضى الفتاوى الشرعيّة. انظر: http://helwa.maktoub.com.article.aspx? .

(*) قدّم عمرو خالد دعاوى ترغّب في ارتداء الحجاب، وقد أثّر في المرأة السوريّة في مختلف الأعمار في الفترة الممتدّة من ٢٠٠٢ إلى ٢٠٠٦.

(٣) نقصد برنامج «للنساء فقط» في فضائيّة **الجزيرة** تقدّمه امرأة إضافة إلى أنّ مرجعيّاته متنوّعة من علم نفس وعلم اجتماع... إلخ.

كان فعلاً وفيًا له، أم انتقى ما يصلح لخدمة أغراضه؟ هل قطع الخطاب الإعلامي الديني في برنامج "الشريعة والحياة" مع تلك الوظيفة التقليديّة المتمثّلة في الوعظ والإرشاد والتوجيه الملزم وصناعة الأطر؟ هل عالج قضايا تمسّ مشاغل المرأة التنمويّة في واقعها المعاصر بعيدًا عن تحيين الماضي؟

لقد طرح برنامج "الشريعة والحياة" مسائل عديدة ذات صلة بالمرأة انطلاقًا من انتمائها الديني الإسلامي وحدود اختلاطها بالرجال، مثال مسألة تحريرها وطلاقها ودورها في التنمية والحياة و"وضعها في الإسلام" ولباسها كالحجاب والبنطال (السروال). وما يلاحظ منذ البدء أنّ هذه القضايا متعاوَدة قد طُرحت منذ مئات السنين يجترّها القائمون على الفكر الديني ويتمسّكون بأحكامها من دون مراعاة طبيعة النصّ الديني من ناحية ومن دون مراعاة السيرورة التاريخيّة للكائن البشري في إطار مجموعة بشريّة من ناحية أخرى.

ويُعتبر تعاود هذه القضايا عبر التاريخ شكلاً من أشكال التنميط والنمذجة يسعى إليها الخطاب الديني عبر الفضائيّات تحت إمرة الرجل الذكر ومن دون إشراك المرأة في صياغة أو إنتاج هذه البرامج. فبرنامج "الشريعة والحياة" يستلهم فتواه وآراءه الدينيّة من الشيخ يوسف القرضاوي، وقد انتصب خطيبًا ينشر أسس القيم الدينيّة الإسلاميّة، فيستحضر النصّ القرآني ويطوّعه لمقولاته أو يُقَوْلِب معاني آياته، تأويلاً، بتجزيئها وبحصرها في معنى واحد أو معنيَيْن خادمَيْن لميوله واتّجاهه الديني ومذهبه الاجتماعي الذي

يُعلِي من شأن الذكر ويحطّ من شأن الأنثى بحَصْرِ وظيفتها في الإمتاع واللذّة (الأمة والجارية) والإنجاب (الأمّ الحرّة).

ويستند إلى أحاديث الرسول حجّةً له ويوظّفها ("النساء شقائق الرجال") من دون أن يعنيَ هذا الحديث، حسب رأيه، المساواة بين الجنسيْن وحقّ المرأة في المشاركة السياسيّة والحربيّة. ثمّ ينعطف إلى شيوخه الذين يمثّلون رموز الحقّ والشريعة والساهرين على حماية الشريعة والأوصياء على الدين، ويستلهم منهم آراءه ويقتدي بفهومهم مثل أبي علي المودودي وابن قيم الجوزيّة والشيخ المراغي وابن حزم وابن تيميّة.... مكتفًا مادّته الاستدلاليّة، لكأنّ مجالات حياة المرأة لا يمكن النظر فيها إلاّ من زاوية واحدة هي الزاوية الدينيّة على علاّتها(*) وإقصاء ما سواها من زوايا نظر اجتماعيّة ونفسيّة واقتصاديّة، ولكأنّ هذه المرأة عاجزة عن تعقّل وجودها بمعزل عن الرجل ومحكومة بوصايته على مرّ العصور.

ثمّ ينعطف إلى الإرث الثقافي من عادات وتقاليد وأعرافٍ وأشعار صاغها الرجل وأقرّ فيها بدونيّة المرأة، ومن ثمّ بضرورة بقائها في البيت بما هو المكان الطبيعي لها والعمل على إسعاد الرجل. ومن هنا يتّضح أنّ هذا الخطاب الديني، في هذا الإطار، ما زال سجين الماضي قابعًا في دائرته لم يمتلك القدرة على التمييز بين المنظومات المعرفيّة المتراكمة عبر القرون، ولم يستطع الانطلاق من الواقع وضروراته.

(*) نقصد العرف والتقليد والعادة المندسّة في الخطاب الديني.

إنّ المرأة في هذا البرنامج من خلال القضايا المطروحة هي امرأة قاصرة لا تقوى على التفكير والاختيار، ومن الضروري أن تبقى في حال الإذعان والتبعيّة تستلهم وجودها، استعطافًا، من الرجل، وهي بذلك مستلَبة ومنفعلة مختصرة في جوانب قليلة من وجودها وكينونتها دون أخرى. فالخطاب الإعلامي المعاصر، على الأغلب، يمثّل في برامجه الدينيّة امتدادًا لذاك الخطاب الفقهي القديم ولكن بأشكال مغايرة.

ويتّضح هذا المنحى التهميشيّ للمرأة انطلاقًا من الأسلوب الذي تطرح به هذه القضايا حيث تنحصرُ الأسئلة المطروحة على يوسف القرضاوي في نوع واحد، من قبيل: «هل يجوز...؟» و«هل يصحّ أن تخرج المرأة من دون ارتداء الحجاب...؟» و«هل يصحّ أن ترديَ المرأة البنطال (السروال)؟»، فيتحوّل البرنامج إلى حلقة فتاوى. فلم يكلّف المذيع أو مقدّم البرنامج نفسه عناء السؤال عن السياقات الحضاريّة لتلك الفتاوى ولا عن الظروف التي أنتجتها متجاهلاً السمة التجديديّة للنصّ الديني، بل تحيل أسئلتُه المطروحةُ على تحيّزه ضدّ المرأة والتوجّه الإيديولوجي لقناة **الجزيرة** رغم ما تدّعيه من استقلاليّة عن شتّى الأجهزة الرسميّة المحليّة وغيرها[1].

---

(١) سوسن الدويك، «قضايا المرأة في الخطاب الإعلامي للفضائيّات العربيّة قناة الجزيرة كحالة»، ضمن **الفضائيات العربية ومتغيرات العصر**. أعمال المؤتمر العالمي الأوّل للأكاديميّة الدوليّة لعلوم الإعلام، ط. ١، الدار المصريّة اللبنانيّة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.، ص ٦٧٢ وما يليها.

وإذا ما تدخّل المشاهد هاتفيّا فيبقى تدخّله في حدود طلب الإرشاد والوعظ والنصيحة وتجاهل الحسّ الإشكالي. . . فينقلب الخطاب، من هذا المنطلق، إلى خطاب انفعاليّ عاطفيّ يُبحث من ورائه عن إشباعٍ نفسيّ، وتبقى المرأة سجينةً داخل تلك الأطر التي شيّدتها الدوائرُ الفقهيّة على هشاشتها وضعف مرجعيّاتها. من هنا يتأكّد عجز الثقافة العربيّة في وجوهها المتنوّعة والمختلفة عن نقد ذاتها ومراجعتها مراجعة جذريّة، ومن ورائها المجتمع في وضعياته المترديّة، بل بقيت ثابتة في زمنيّة معيّنة، ولم تجرؤْ على تحطيم تلك الصورة النمطيّة التي رُسِمت للمرأة. بل أصبحت هذه الصورة تتجلّى في سياق مغاير وبشكل مخالف وبآليّات أخرى عبر الفضائيّات الغنائيّة.

الفصل الثاني

الفضائيّات الغنائيّة العربيّة: جسد الأنثى في لعبة الصورة

لئن سجّلت كتب التاريخ، والشعر العربي خاصةً بوصفه ديوان العرب ومن المقوّمات الأساسيّة لثقافتهم، حضور غزلٍ فاضحٍ وصورٍ للفجور والخلاعة محورها المرأة الجسد أبدًا، تعكس الترفَ واللَّهو والمجون الناتج عن نظامٍ أخلاقيٍّ متردٍّ، في أواخر الدولة الأمويّة وعلى امتداد نفوذ الدولة العبّاسيّة[1]، في دوائر البلاطات، فإنّ **الخطاب الإعلامي العربي المعاصر** ممثّلاً في الفضائيّات الغنائيّة قد حيَّن تلك الوقائع وطوّرها باستدعاء جسد الأنثى وتحويله إلى "جسد استعراضيّ" بما هو «مصنوع خرافيّ ليفتن الأنظار ويسيل اللعاب»[2] عبر صورة رقميّة حيّة تستهلك المشاعر والأفكار، بل

(١) عبد الرزّاق الحمّامي، «صورة المرأة في مدونة...»، م. س.، ص ٣١.

(٢) إبراهيم محمود، «الجسد الاستعراضي حداثة التسلّط»، **كتابات معاصرة**، م. ٥، عدد ١٩، آب ـ أيلول/ أغسطس ـ سبتمبر، ١٩٩٣، ص ٤٠.

تستهلك جسد المرأة بتشييئه واختصاره في بُعدٍ واحدٍ هو بُعد المتعة واللذّة والإغراء. يتجسّد هذا الخطاب في شكل "غناء" و"طرب" مشفوعيْن برقص يحاكي الغرائز ويستهدف الفئة الشابّة من المجتمع[1] إنْ لم يكن كلّه.

يتحقّق هذا المنحى بِنَمْذَجَةِ هذا الجسد بآليّات إجرائيّة عديدة وإخضاعه لمنطق التسويق والتسليع، إذ تستسلم "فنّانة الفيديو كليب" أو الراقصة لشتّى أشكال تحويل جسدها من حالته الطبيعيّة إلى حالة أخرى هي بالحيّز الثقافي أعلقُ، فيكون "نصًّا شهوانيًّا"[2] متجسّدًا مرئيًّا ومركز تجريب يفيض إغراءً وإثارةً ويستقطب المشاهد ويحتويه.

ويتمّ هذا التحويل عبر مرحلتيْن اثنتَيْن على الأرجح: ففي **الأولى** يطوَّعُ الجسد ويُروَّضُ على نمط مخصوصٍ. ولعلّ أوّل ما يجب أن يتوفّر في فنّانة الفيديو كليب أو الراقصة أن تكون من صنف الشباب وعلى درجة كبيرة من الجمال، ومن مقوّمات هذا الجمال أن تكون الفنّانة شقراء أو بيضاء ذات عيْنيْن زرقاويْن أو خضراويْن. إلاّ أنّ هذيْن المقياسيْن المرتبطيْن باللون ليسا عربييْن

---

(١) عبد الرحمان عزّي، "الرأسمال الرمزي الجديد" قراءة في هويّة وسوسيولوجيّة الفضائيّات في المنطقة العربيّة» في: **ثورة الصورة ـ المشهد الإعلامي وفضاء الواقع**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط. ١، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٨، ص ٩٠.

(٢) نجاة الرازي، **الجسد الأنثوي**، نشر الفنك، الدار البيضاء المغرب، ١٩٩٠، ص ٢٠٣.

بل دخيلين حدّدتهما الذائقة الجماليّة الغربيّة، فلون بشرة المرأة العربيّة يميل إلى الحُمرة أو السُمرة أو السواد، ولون عينيْها يميل إلى السواد، لمعطيات متنوّعة أهمّها البيئة الطبيعيّة. فيتمّ اللجوء إلى مخابر الزينة لتفادي هذا النقص وهذه الهنة، فيُصنَعُ الجسد الأبيض انطلاقًا من المساحيق ومستلزمات تحويل لون البشرة، وتتوفّر العيون الزرقاء والخضراء بتوفّر العدسات. وإذا لم تتوفّر المواصفات المطلوبة في جسد المرأة في عضو من أعضائه خاصّة تلك المؤثّرة في المظهر، فإنّ "جراحة التجميل" الطبيّة تلعب دورها إصلاحًا لما جبلته الطبيعة وتقويمًا لما اعوجّ، كما الشأن بالنسبة إلى "نانسي عجرم" وقد أجرت عمليّات جراحيّة على أنفها حتّى حصلت على مواصفات الأنف الذي ينسجم مع بقيّة ملامح وجهها جمالاً. أو "أنغام" المصريّة وقد غيّرت شكل وجهها بعدما أيقنت أنّها ليست قادرة على الصمود في الساحة "الفنيّة" المزعومة أو حتّى مجاراة بنات جنسها في هذا المجال، باعتبار أنّ مقوّمات الفنّ وشروطه تغيّرت، وأنّ الفنّ لا يمكن أن يمرّ «إلاّ عبر الأجساد الفاتنة»[1].

ويبقى ذلك غيرَ كافٍ، فلا بدّ من أدوات أخرى أو آليّات قادرة على إبقاء فتّانة "الفيديو كليب" في حلبة المنافسة، أو بتعبير أدقّ، تبقى قادرة على إغراء المشاهد بجسدٍ مفعمٍ لذّةً وإغراءً، فتتنافس

(١) خيريّة حسن الزبيدي، **المرأة إلى أين؟**، ط. ١، دار الفكر، دمشق - سورية، ٢٠٠٦، ص ١١٠.

الفنّانات في شتّى الفضائيّات الغنائيّة على العرى وإبراز الأعضاء الفاتنة في الجسد كالإليتيْن والنهديْن بعد أن تُجرى عليهما جراحة السيليكون Silicone المضخِّمة لهما، والفخذيْن سواءً أكانا عارييْن بارتداء ملابس قصيرة "ميني جيب"[1] أو مستوريْن بسروال ضيّق جدًا كسروال "الجينز"، فيصبح العرى بالنسبة إليهنّ «جواز المرور إلى النجاح والشهرة»[2]، وتنخرط دور الموضة، وهي الرابح الأوّل ماديًا، لابتكار ما يتلاءم مع هذا التوجّه.

لكن تسخير جسد المرأة لمخاطبة الغرائز وامتلاك الوعي وسلبه لا يتحقّق بهذه المعطيات فقط، بل، ولاكتمال مشهد "النصّ الغريزي"[3]، يعمد صنّاع الكليبات إلى ابتكار قصّة تتناغم مع كلمات الأغنية، وغالبًا ما يكون الجسد الأنثوي بطلها، يجسّدها بحركاته الرشيقة المتنوّعة والمؤثّرة كالمشية وحركات الشفاه والنظرات وغيرها، مشفوعة بأصوات من قبيل الأنات والآهات، كما الشأن بالنسبة إلى [.......][*]. فلا ترى إلاّ مشهد إثارة يحاكي فنّ البورنوغرافيّا الغربيّة أو هو مشهد من مشاهد عالم القيان[4] في

(١) تنورة قصيرة جداً.

(٢) خيريّة حسن الزبيدي، **المرأة إلى أين؟** م. س، ص ١١٠.

(٣) عبد الرحمان عزّي، «الرأسمال الرمزي الجديد...»، م. س، ص ٩٠.

(*) نتحفَّظ عن إيراد أسماء "الفنّانات" التي ذكرها المؤلّف هنا، وذلك منعاً للتشهير الذي ليس من شيمتنا، وثانياً لأن هؤلاء أصبحن أشهر من نار على علم، ثم إن قائمتهن باتت طويلة... وطويلة جداً (الناشر).

(٤) الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون، ط. =

البلاطات القديمة أُثريَ بفنون الإباحة الغربيّة، وأُخْرِج من الحيّز الذهني المتصوّر إلى الواقع الحسّي المشاهد عبر الصورة. ولعلّ وضعَ القيان، قديمًا، كان أفضلَ إذ سعيْن إلى إرضاءِ السلاطين والمماليك بإمتاعهم، أمّا فنّانات الفيديو كليب فأجسادهنّ موجّهة إلى امتلاك عين المشاهد العربي والسيطرة عليه والتعالي به عن واقعه اليومي لتحلّق به في عالم الحلم[1]، وأجسادُهُنّ مشاريع استرقاق وتنميط.

ويبرز هذا الاسترقاق من خلال تثبيت الصور على شاكلة معيّنة حتّى تأخذ حيّزًا في ذهن متلقّيها مكانيًا بتكرارها في الفضائيّات الغنائيّة العديدة[2] من حيث الظهور مدى ساعات البثّ، وبتكرار محتواها كذلك وتماثله من حيث وحدةُ الموضوع فلا يخرج عن العشق، وهو ما يفرز توحيد الأذواق وقتل الاختلاف والإبداع، وفي المقابل تُهَمّشُ المرأةُ المفكّرة والعاملة في شتّى الميادين، ولا يستطيع المشاهد أن يتذكّر إلاّ ["الفنّانات الساطعة أنجمهن على شاشات الفضائيات العربية وما أكثرها!!][*]

= ١، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.، م. ١، ج. ٢، كتاب مفاخرة الجواري، ص ٨٧ وما يليها وكتاب القيان ص ١٣٨ وما يليها، حيث يعرض الجاحظ فيهما صوراً لتسخير جسد المرأة وتنميطه.

(١) المنجي الزيدي، «ثقافة الشباب في مجتمع الإعلام»، م. س.، ص ٢٠٩.

(٢) لافا خالد، «صورة المرأة في وسائل الاتّصال ـ الفيديو نموذجًا»، http:LLbahzani.net.

(*) ما بين المعقوفين، تدخلّ منا في النصّ الأصلي (الناشر).



خاتمة الباب الثاني

إجمالاً، إنّ هذيْن الخطابيْن الإعلاميّيْن يسهمان، بشكل كبير وسلبيّ، في تشكيل أنموذج للمرأة في المجتمع العربي المعاصر ينبني على مبدأيْن اثنيْن: مبدأ "الملكيّة المقدّسة"[1] المتمثّل في حجب ذلك الجسد العورة بحبس المرأة في البيت وحرمانها من حقوقها الطّبيعيّة وحصر مهمّتها في إنجاب الأطفال ورعايتهم وخدمة الزوج وتلبية رغباته وطاعته، من ناحية، ومبدإِ الملكيّة المشاعة المشتركة من خلال إباحة الجسد واختصاره في بُعدِ الإغراء والغواية والمتعة واللذة، من ناحية أخرى[2]. وفي كليْهما لم تتجاوز المرأة مرتبة الأمة قديمًا، وهما في نهاية الأمر لا يتوافقان مع واقع المرأة العربيّة المعيش.

وليس هذان المبدآن في الحقيقة إلاّ تواصلاً للمؤسّسات التي نشأت في الحضارة العربيّة الإسلاميّة من مؤسّسة الحريم والجواري

---

(1) نائلة الراضوي السليني، «المحجّبون عن رؤية اللّه في الجنّة من خلال إسبال الكساء على عورات النساء لجلال الدين السيوطي»، **حوليّات الجامعة التونسيّة**، عدد ٤٧، ٢٠٠٣، ص ص ٢١٣ ـ ٢٩٤.

(2) إبراهيم الحيدري، **النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب**، ط. ١، دار الساقي، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٣، ص ١٢.

والإماء، أي تلك المؤسّسة القائمة على مراتبيّة تفاضليّة، غذّتها الروافد الثقافيّة الدخيلة المتنوّعة... وهو ما يحيل على ثبات العقليّة العربيّة على مفاهيم غير واعية وسعيها الدائم إلى تكرار القديم المنظور إليه على أنّه الأنموذج المثال الأصل. فيصحُّ القول هنا إنّ أيّ شيء لا يكتسب جوهره أو حقيقته[1] أو وجوده ما لم يحاكِ أو ما لم ينعطفْ إلى مثال[2] Archétype[3]. فمحاكاة العربي صورةَ المرأةِ قديمًا في أنموذج المرأة الحريم، وفي أنموذج فتاة البلاط بما يقع عليه من إثراء من الثقافة الغربيّة بمثابة عقيدة تُجاري في فعاليّتها العقيدة الدينيّة. وهذه المحاكاة ليست إلاّ تشريعًا لقيم الاستهلاك وتثبيتًا لها.

ويبيِّنُ أنّ الفضائيّات العربيّة انطلاقًا من هذيْن الشكليْن الإعلاميّيْن لم تعمل على تحرير المرأة وتنوير وعيها بقدر ما عملت إمّا على تعميق سلطة أجهزة الرقابة الدينيّة الموروثة ومن ثمّ تسييج

(١) حمّادي المسعودي، متخيّل النصوص المقدّسة في التراث العربي الإسلامي، ط. ١، دار المعرفة، تونس، ٢٠٠٧.

(٢) Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Folio essais, Paris, 1992, p. 17.

(٣) «On appelle archétype un modèle idéal, un type suprême ou un prototype (...). De leur coté, les morphologues des religions (Van der Leeuw, Eliade) adoptent la notion d'archétype pour désigner les symboles fondamentaux qui servent de matrice à des séries de représentations. Au sens large, l'archétype est l'image primordiale, l'image mère, celle qui alimente les images "personnelles" et qui les nourrit à partir d'un même fonds "archaïques" qui exploitent mythologies et religions», *E. U.*, Thesaurus Index, p. 203.

المرأة وإحكام السيطرة عليها وشلّ حراكها الاجتماعي، وإمّا على تحرير جسدها نحو الأسوأ بتحويله إلى سلعة تخضع لآليّات السوق عبر الشاشة والصورة إيهامًا بأنّ ذلك هو عنوان التمدّن والتقدّم.

إنّ هذه الفضائيّات من خلال ما تقدّمه تعبّر عن عجزها الفظيع عن قراءة الواقع المعيش ومتطلّباته، وعن إفلاسها الفكريّ وافتقادها إلى قاع مرجعيّ متعدّد الأبعاد.



الخاتمة

ليس بوسع هذه المقاربة التي استندنا فيها إلى مقارنة بين خطابيْن إعلاميّيْن مختلفيْن من حيث المضمونُ منسجمين من حيث الهدفُ والمسعى إلاّ أن تكشف عن قضايا على درجة من التعقيد والخطورة كبيرة ترتبط بماضي المرأة ما زالت تفعل سلبًا في حاضرها، تحتّم على الدارس أن يعمّق النظر فيها ويكشف عن مكامنها ومخاطرها. إنّ الخطابيْن اللذين درسنا وانطلاقاً من رؤيتهما لجسد المرأة ورسمهما لصورته لا يواكبان واقع التنمية الكوني في شتّى أبعاده الذي يفترض حضورًا للمرأة في الوجود الإنساني فاعلاً ودائماً يُجاري حضور الرجل. كما ينزاحان عن التطوّر الذي يفرضه الحراك الاجتماعي التاريخي وما يمليه من ضرورات. إضافة إلى أنهما يقعان في دوائر المواجهة مع الأنظمة الفكريّة الكونيّة الجديدة - العلمانيّة والعولمة - التي تغزو أنماط الوجود وتطوّعها وتسيّرها وفق بناها وبرامجها وأهدافها.

لقد ساهمت وسائل الإعلام العربيّة المرئيّة من خلال هذه الخطابات في تعميق استلاب المرأة العربيّة واغترابها عن ذاتها وعن محيطها الاجتماعي، وإنْ كانت تشارك عن وعي أو عن غير وعي

في هذا الاغتراب.

إنّ الإعلام العربي المعاصر ـ لا سيما المرئي منه ـ ورغم ما حقّقه من إنجازات نسبيّة، يشكو من ضعف ووهن على مستوى البنية التحتيّة وعلى مستوى البرامج والأهداف، ولم يتسنّ للساهرين عليه توجيه الجهود لاستغلال الثورة الرقميّة الجديدة لما فيه مصلحة المرأة والرجل على السواء بوصفهما قطبيْ المجتمع، وأنّ أيّ تهميش لأيّ قطب منهما لحساب الآخر يؤدّي بالضرورة إلى نتائج سلبيّة على القطب الثاني. وهو مدعوٌّ ضرورةً إلى مراجعة بناه الفكريّة وبرامجه بملاءمتها لمتطلّبات شرائح المجتمع المختلفة.

قائمة المصادر والمراجع

أ ـ العربيّة

- ابن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع، د. ت. ن.
- ابن حنبل، **المسند**، دار صادر، بيروت ـ لبنان، د. ت. ن.
- ابن العربي. **أحكام القرآن**، تحقيق محمد علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، د. ت. ن.
- ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا، ط. ١، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
- رجاء بن سلامة، «حجاب المرأة قديماً وحديثاً. محاولة تفكيك»، **المجلّة العربية لحقوق الإنسان**، عدد ١١، تونس، ٢٠٠٥.
- ابن سيدة، **المخصّص**، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، د. ت. ن.
- ابن كثير الحافظ، **تفسير القرآن العظيم**، ط. ٤، جمعيّة إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
- ابن منظور، **لسان العرب**، ط. ١، دار صادر، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٧.
- نصر حامد أبو زيد، «حقوق المرأة في الإسلام»، في: **حقوق الإنسان في الفكر العربي، دراسات في النصوص**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط. ١، محمّد عابد الجابري وآخرون، تحرير سلمى الخضراء

الجيوشي، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٢.
ـ محمد سعد أبو عامور، «التحوّل في العلاقة بين الإعلام والسياسة وتطوير الإعلام العربي»، مجلّة **شؤون عربية**، عدد ١١٢، شتاء ٢٠٠٢.
ـ أعمال المؤتمر العلمي الأوّل للأكاديميّة الدوليّة لعلوم الإعلام، «الفضائيّات العربيّة في خدمة الثقافة العربيّة»، ط. ١، الدار المصريّة اللبنانيّة، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٥م.
ـ أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ط. ١٠، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، د. ت. ن.
ـ البخاري، **صحيح البخاري**، ضبط النصّ محمّد حسين نصّار، ط. ٢، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٢.
ـ ياس خضير البياتي، « ثقافة الشباب العربي وسلطة الصورة: الغزو الإعلامي والانحراف الاجتماعي»، مجلّة **شؤون عربية**، عدد ١١٢، شتاء ٢٠٠٢.
ـ الترمذي، **الجامع الكبير**، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه د. بشّار عوّاد معروف، ط. ١، دار الغرب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٦.
ـ محمّد عابد الجابري، **الموسوعة العربيّة الفلسفيّة** (نقلاً عن أبي نصر الفارابي من كتابه **التعليقات**)، ط. ١، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦، م. ١، ج. ٢: الاصطلاحات والمفاهيم.
ـ الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون، ط. ١، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، ١٤١١هـ/١٩٩١م.، م. ١، ج. ٢.
ـ عايدة الجوهري، **رمزيّة الحجاب. مفاهيم ودلالات**، ط. ١، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٧.
ـ عبد الرزّاق الحمّامي، «صورة المرأة في مدوّنة بعض الفقهاء»، مجلّة **الحياة الثقافية**، عدد ٦٢، تونس، ١٩٩١.
ـ إبراهيم الحيدري، **النظام الأبويّ وإشكاليّة الجنس عند العرب**، ط. ١، دار

الساقي، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٣.

ـ عبد الله حيدري، «الفضائيّات العربيّة والزمن الاجتماعي. نحو إيجاد معادلة لنشر الثقافة العربيّة الإسلاميّة الفضائيّات»، **المجلّة العربيّة للثقافة**، السنة السادسة عشرة، عدد ٣٣، جمادى الأولى ١٤١٨هـ/ سبتمبر ـ أيلول ١٩٩٧.

ـ الطاهر الحدّاد، **الأعمال الكاملة، امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ثبت ومراجعة وتقديم أحمد خالد، الدار العربيّة للكتاب، نوفمبر، ١٩٩٩.

ـ عبد الرحمان حللّي، «الحجاب: الحيثيّات الحضاريّة الدلالات النصيّة»، **المجلّة العربيّة لحقوق الإنسان**، عدد ١١، تونس، ٢٠٠٥.

ـ لافا خالد، «صورة المرأة في وسائل الاتّصال ـ الفيديو نموذجًا»، http:// bahzani.net.

ـ جمال الدين الخضور، «المرأة ـ الجسد من الميتولوجيا إلى الإيديولوجيا»، **مجلّة كتابات معاصرة**، عدد ٢٩، ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧.

ـ محمّد عزّة دروزة، **المرأة في القرآن والسنّة، مركزها في الدولة والمجتمع وحياتها الزوجيّة المتنوّعة وواجباتها وحقوقها وآدابها**، ط. ٢، منشورات المكتبة العصريّة، صيدا ـ بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

ـ سوسن الدويك، «قضايا المرأة في الخطاب الإعلامي للفضائيّات العربيّة. قناة الجزيرة كحالة»، ضمن **الفضائيّات العربيّة ومتغيرات العصر**. أعمال المؤتمر العالمي الأوّل للأكاديميّة الدوليّة لعلوم الإعلام، ط. ١، الدار المصريّة اللبنانيّة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.

ـ الرازي، **التفسير الكبير**، ط. ٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، د. ت. ن.

ـ نجاة الرازي، **الجسد الأنثوي**، نشر الفنك، الدار البيضاء المغرب، ١٩٩٠.

ـ فضل الرحمان، **الإسلام وضرورة التحديث. نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافيّة**، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٣.

- ناهد رمزي، **المرأة والإعلام في عالم متغير**، ط. ١، الدار المصرية اللبنانية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- خيرية حسن الزبيدي، **المرأة إلى أين؟**، ط. ١، دار الفكر، دمشق - سوريا، ٢٠٠٦.
- الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، دار المعرفة، بيروت - لبنان، د. ت. ن.
- المنجي الزيدي، «ثقافة الشباب في مجتمع الإعلام»، **عالم الفكر**، العدد ١، المجلّد ٣٥، تموز - أيلول/ يوليو - سبتمبر ٢٠٠٦.
- نائلة الراضوي السليني، «المحجبون عن رؤية اللّه في الجنّة من خلال إسبال الكساء على عورات النساء لجلال الدين السيوطي»، **حوليات الجامعة التونسية**، عدد ٤٧، ٢٠٠٣.
- السيوطي، **إسبال الكساء على عورات النساء** (رسالة)، تحقيق خالد عبد الكريم جمعة وعبد القادر أحمد عبد القادر، ط. ١، مكتبة دار العودة للنشر والتوزيع، الكويت، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
- محمّد شحرور، **الكتاب والقرآن**، ط. ٧، دار الأهالي، دمشق - سورية، ١٩٩٧.
- عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ط. ١، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ٢٠٠١.
- ـــــ، «الحجاب: مقاربات متعدّدة»، **المجلّة العربيّة لحقوق الإنسان**، عدد ١١، تونس ٢٠٠٥.
- خميس الشماري، «معركة الحجاب في فرنسا جدل عقيم جدّاً»، **المجلّة العربيّة لحقوق الإنسان**، عدد ١١، تونس، ٢٠٠٥.
- محمّد علي الصابوني، **روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن**، دار سعادت، إسطنبول، د. ت. ن.

- صحيفة **الطريق الجديد**، عدد ٤٥، تونس، كانون الثاني/ جانفي ٢٠٠٦.
- صحيفة **القبس**، عدد ١١٢٩٠، السنة ٣٣، الكويت، ١٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٤.
- الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، حقّقه وعلّق عليه لجنة من العلماء المحقّقين الأخصّائيين، ط. ١، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ١٩٩٥.
- الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ط. ١، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ١٩٩٢.
- محمّد عبده، **الأعمال الكاملة، ج. ٢، الكتابات الاجتماعية**، حقّقها وقدّم لها محمّد عمارة، ط. ٢، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٩٨٠.
- حاتم عبيد، **في تحليل الخطاب**، ط. ١، مطبعة التسفير الفنّي، صفاقس، ٢٠٠٥.
- عبّاس محمود العقّاد، **المرأة في القرآن**، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، د. ت. ن.
- حسين العودات، «كيف يمكن أن نجعل القنوات الفضائيّة العربيّة أداة للتعريف بالثقافة العربيّة الإسلاميّة»، **المجلّة العربيّة للثقافة**، السنة السادسة عشرة، عدد ٣٣، جمادى الأولى ١٤١٨هـ/ سبتمبر - أيلول ١٩٩٧.
- منصور فهمي، **أحوال المرأة في الإسلام**، ترجمة رفيدة مقدادي مراجعة هاشم صالح، ط. ١، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا، ١٩٩٧.
- **قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية**، ط. ١، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٣.
- آمال القرامي، **ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربية الإسلامية. الأسباب والدلالات**، أطروحة دكتوراه دولة مرقونة بكليّة الآداب منّوبة، السنة

الجامعيّة ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤.
- عصمت الدين كركر حرم الهيلة، **المرأة من خلال الآيات القرآنية**، ط. ٢، التونسيّة للتوزيع، تونس، د. ت. ن.
- باسمة كيّال، **تطوّر المرأة عبر التاريخ**، مؤسّسة عزّ الدين للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- **المجلّة العربيّة للثقافة**، السنة السادسة عشرة، عدد ٣٣، جمادى الأولى ١٤١٨هـ. سبتمبر ـ أيلول ١٩٩٧، ملفّ العدد: «الفضائيّات العربيّة في خدمة الثقافة العربيّة».
- إبراهيم محمود، «الجسد الاستعراضي حداثة التسلّط»، مجلة **كتابات معاصرة**، م. ٥، عدد ١٩، آب ـ أيلول/ أغسطس ـ سبتمبر ١٩٩٣، ص ٤٠.
- ــــــ، «الجسد الفردي والجسد الجماعي. تكوين التاريخ جسديّا»، مجلّة **كتابات معاصرة**، م. ٧، عدد ٢٦، ١٩٩٦.
- حمّادي المسعودي، **متخيّل النصوص المقدّسة في التراث العربي الإسلامي**، ط. ١، دار المعرفة، تونس، ٢٠٠٧.
- أحمد الحمداني المطوي، **المرأة في نظر الإسلام الحقّ**، الشركة التونسيّة لفنون الرسم، تونس، د. ت. ن.
- **المنتدى الفكري الأوّل (المرأة والإعلام)**، القاهرة، أيار/مايو ٢٠٠٠.
- **الموسوعة الفقهيّة**، ط. ٢، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، الكويت، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
- فريدة النقّاش، «قضيّة السفور والحجاب كمسألة اجتماعيّة»، **المجلّة العربيّة لحقوق الإنسان**، عدد ١١، تونس، ٢٠٠٥.
- مسلم بن الحجّاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، موسوعة السنّة الكتب الستّة وشروحها، ط. ٢، دار العودة إسطنبول ـ دار سحنون تونس، ١٩٩٢.

- منصف الوهايبي، «الجسد صورته وحقوقه في الإسلام »، في: **حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر. دراسات في النصوص**، ط. ١، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت - لبنان، ٢٠٠٢.

ب - الأعجميّة

- Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Folio essais, Paris, 1992.
- *Encyclopædia Universalis*, t. 18.
- Roger GARAUDY, «les droits de l'homme et l'islam fondation, tradition violation», in *Concilium, Revue internationale de théologie*, n° 228, Avril, 1990.
- *Grand Larousse Encyclopédique* (10 volumes), librairie Larousse, Paris, 1963, t. 8.
- Leshé S. HEINBERG, «Body Image and Televised Images of Thinness and Attractiveness. A Controlled Laboratory Investigation», *Journal of Social and Clinical Psychology*, vol. 14 (4), 1998.

الفهرس

مطبعة دار الكتب – منطقة بئر حسن – بناية البارادايز ٠١/٨٥٢٧٥٣ dots

١٠٠٠/٠٩/١٤٧٤



جسد الأنثى

بين الخطاب الديني والخطاب الإعلامي

□ ما هي الأسباب العميقة الكامنة وراء تدني صورة المرأة في الثقافة العربية الإسلامية، ماضياً وحاضراً، وربما مستقبلاً أيضاً؟

□ يحاول المؤلّف أن يجيب عن هذا السؤال من خلال دراسة مكانة المرأة، وبالتالي صورتها وصورة جسدها، في بعض الخطابات العربية الإسلامية، سواء أكانت دينية تسعى إلى تكريس صورةٍ للمرأة محدَّدة ومستلهمة من التجربة الإسلامية في القرون الهجرية الأولى، أم كانت دَعَوية ذات طابع ديني صارم ومتزمت تريد من خلال الفتاوى التي تخرِّجها دونما سند أو ضابط أن تُحافظ حسب زعمها على الدين وعلى "قداسته" بحفظ جسد الأنثى / الحُرمة / العورة، داخل طبقات كثيفة من اللباس. . . أم كانت ترفيهية متساهلة إلى حد الميوعة تسعى، عبر الفضائيات العربية المتكاثرة، إلى تشييء جسد الأنثى وتسليعه بما هو أداة لذة ونشوة ومظهر افتتان، واختصاره في بُعد واحد لا غير، هو بُعد الإغراء والغواية والمتعة.



ISBN 9953456933

9789953456935

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت